

المجلة العربية لعلم الاجتماع



مجلة أكاديمية فصلية محكمة

تصدر عن الجمعية العربية لعلم الاجتماع
بالتعاون مع مركز دراسات الوحدة العربية



العددان ٣٨ ـ ٣٩، ربيع ـ صيف ٢٠١٧

الجمعية العربية لعلم الاجتماع



إضافات | العددان ٣٨ ـ ٣٩ | ربيع ـ صيف ٢٠١٧

المحتويات



مركز دراسات الوحدة العربية

رئيس التحرير: ساري حنفي

دراسات

مراجعات كتب

ندوات

المدير المسؤول: حسين أحمد زلغوط

افتتاحية

ساري حنفي(*)

أستاذ علم الاجتماع، الجامعة الأميركية في بيروت،
ورئيس تحرير مجلة «إضافات».

يتميز هذا العدد المزدوج بملف خاص حول الحركات الإسلامية في ظل الانتفاضات العربية. هذا الملف هو تتويج لنشر بعض الدراسات التي قدمت في مؤتمر في المعهد الفرنسي للعلوم السياسية (باريس ٢٩ ـ ٣٠ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٥) بعنوان «مع أو بدون الإخوان» الاتجاهات المحلية والعربية والدولية للإسلامية (٢٠١٣ ـ ٢٠١٥) وذلك بتنظيم من مشروع «عندما تنهار الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي» (WAFAW). وحسب هذا المشروع تتيح لنا حركات الاحتجاج التي تجتاح المجتمعات في العالم العربي منذ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٠، أن نلمح بشكل جدّي أكثر من أي وقت مضى نهاية مرحلة الاستبداد السياسي في بعض دول المنطقة العربية، مهما كانت العملية المؤدية إلى ذلك صعبةً. لقد برزت مع «الصحوة العربية» ممارسات سياسية جديدة على المستوى الوطني، وتشكلت تحالفات اجتماعية سياسية وتركيبات ذات أنماط جديدة.

لقد أثبتت الأحداث التي جرت في السنوات الست الماضية أهمية المواضيع التي يدرسها مشروع «عندما تنهار الأنظمة الاستبدادية في العالم العربي»، ملاءمة مختلف الفرضيات والإشكاليات التي أشار إليها فريق البحث في مختلف أعماله السابقة، ونعني بذلك التغيّرات البنيوية على الساحة السياسية والتحولات التدريجية في العلاقات بين أوروبا وجيرانها على الطرف الآخر من حوض البحر المتوسط وبخاصة أهمية الحركات الإسلامية في التكوينات الجديدة. يقوم الباحثون في

(*) البريد الإلكتروني: sh41@aub.edu.lb.

هذا المشروع على تحليل الأحداث الراهنة في ضوء النقاشات الدائرة حول التيارات الإسلامية وعلاقاتها مع الاستبداد ومع مختلف قوى التحديث السياسي. مهما لزم من وقت للخروج من مرحلة الاستبداد، على الباحثين في العلوم الاجتماعية منذ الآن تكييف مفاهيمهم ومناهجهم في مقاربة الأحداث مع التغيّرات العميقة التي تحدث الآن. لقد كان هذا هو الهدف الذي وضعه رئيس المشروع، فرانسوا بورغا (انظر إلى المقابلة معه في هذا العدد)، وفريق الباحثين ذوي الاختصاصات المتعددة، وكلهم ممن يتقنون اللغة العربية وعلى احتكاك مباشر مع الواقع المُعاش في الوطن العربي. انطلق هذا المشروع في شهر أيلول/سبتمبر ٢٠١٣ بتمويل من مجلس البحث الأوروبي (European Research Council) وسينتهي في منتصف ٢٠١٨.

محاربة الجهاديين أم الكفّ عن صنعهم: مقابلة فرانسوا بورغا(*)

أجرى اللقاء: ساري حنفي

ترجمة: منير السعيداني

هذه نسخة مطولة ومحدثة من مقابلة مع فرانسوا بورغا (François Burgat) كانت أجريت معه في ٢٠١٧، حيث نشرت النسخة المختصرة في نشرة الحوار الكوني للجمعية الدولية لعلم الاجتماع. بورغا هو من أهم المفكرين الفرنسيين المتخصصين بالعالم العربي وحركاته الإسلامية، ومدير أبحاث في المركز الوطني للأبحاث CNRS، ومدير برنامج «متى ينتهي التسلُّط في العالم العربي» WAFAW.

«ترسّخ عندي الانطباع بأني أدنى درجةً من الآخرين كوْني مُسلمة... فقلت في نفسي إنه لا مكان لي في هذا المجتمع، وإن عائلتي كانت مُسْتَعْبَدَةً من المجتمعِ الفرنسي. كنت أرفض أن أكون مثلهم. أنا، بأصلي الجزائري، كان لي جدّ تُوفّي أثناء الحرب (حرب الجزائر). لا أرغب في أن أسمّيَها حرباً لأنها لم تكن بأسلحة متكافئة، فأنا أعتبرها «الإبادة الفرنسية». الجهاد قتالٌ من أجل أن نستعيد كرامتنا التي افتقدنا، تلك التي أرادوا طمسها. هكذا هو الأمر، لِنَقُلْ إنّ هذا هو ما اسْتَهْوَانِي»[١].

«لو كانت القوات المسلحة الهولندية أرسلت وحدةً أو مقاتلين لمساعدة الشعب السوري، لكنت أوّل المُنخرطين، ولكن لا أحد يفعل شيئاً. لم آتِ إلى سوريا إلّا من أجل سوريا. لم آتِ كي أتعلم صُنع القنابل أو أشياء شبيهةً، لكي أعود إلى بلدي بعد ذلك. ليست هذه هي العقلية التي لدى أغلب المقاتلين الموجودين ههنا. على العموم، وحتى لو علمت أنّ قولي هذا سيّئ الوَقْع في أُذُنَيْ سَامِعه، أغلب الإخوة الموجودين هنا، بمن فيهم أنا نفسي، أتينا من أجل أن نموت. وعليه، فإنّ العودة ليست من ضمن آفاقنا»[٢].

(*) البريد الإلكتروني: francoisburgat73@gmail.com.

(١) ورد في: (Thompson, 2016).

(٢) شهادة يلمز، جهادي من أصل تركي غادر الجيش الهولندي وسافر ليقاتل في سورية.

«في فرنسا، حيث لم يعد بإمكان المرء أن يكون إنساناً حرّاً (البلد واقعٌ تحت حالة طوارئ لا أَجَلَ مسمّى لها منذ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥)، وعلى العكس مما غنّى جوني ميتشل (Joni Mitchell) في غير اكتراث منذ زمن طويل مَضَى». ومع ذلك الأمر، بِمُسْتَطَاعِكَ أَنْ...› يتلخّص إضفاء الصّبغة العابرة للقوميات على العنف السياسي، على ما تقول الوسائط الإعلامية المحلّية، في مجرد تناقض بين مدرستيْن ثقافيّتين محلّيتين في التفكير: ... ففي هذا الجانب، مُحَاجَجَةٌ حول ‹أَسْلَمَةِ الراديكالية›، وفي الجانب الآخر، نظرة بديلة تقول بإضفاء الصّبغة الراديكالية على الإسلام›. محمّد محمود ولد مُحمَدو[٣].

هل نحن إزاء إضفاءٍ للصّبغة الراديكالية على الإسلام أم أسلمةٍ للراديكالية؟ عندما وجدتُ نفسي، على ميدان القراءة الأكاديمية لاندفاعات العُنف المُسَمَّاةِ «جهاديّةً»، في مواجهة هذه الثنائية الفرنسية فائقة الاختزالية التي يستنكرها محمد ولد محمدو وآخرون، انتابني أنا الآخر شعورٌ بالحاجة إلى تخطيها. وعليه، يسعى الاقتراح المنهجي الوَسَطِيّ الذي أحاول بناءه إلى النَّأْيِ بنفسه عن أَقَاصِي مُقَارَبَتَي «الدّراسات في الجهادية» هاتين، المُهيمنتيْن إعلامياً، والتي يتبنّى إحداهما جيل كيبل (Gilles Kepel)، ويعتنق الأخرى أوليفيي روا (Olivier Roy)[٤].

النقطة المشتركة بين هاتين المقاربتين تتمثل في الإلحاح على السيرورات الفردية التي تحدد الالتزام الجهادي. بالنسبة إلى جيل كيبل (Kepel: 2015; 2016)[٥]، يمثل انخراط الأفراد في شبكات السلفية الجهادية العابرة للقوميات أساساً تفسيريّاً لظاهرةٍ شبه مُستقلة، حيث يُقدّم الأفراد كما تُقَدّم الأفكار على أنّهم وإياها يجولون في عالم الفعل والفكر هذا، ضمن حدود مغلقة، من دون تفاعل مؤثر مع الدّيناميات الاجتماعيّة والسّياسيّة الجارية في المجتمعات التي يُجَاوِرُونها أو ينحدرون منها. وفي المقابل، يلحّ أوليفيي روا على المحدّدات النفسيّة ـ الاجتماعيّة للالتزام الجهادي. وهو لا يرى في محتوى هذا الالتزام إلا طارئاً على سوق الراديكالية، وهي بالضرورة «عَدَمِيّةٌ» وعَلِيلَةٌ، وفيها يكون تَعَاوُضُ الأيديولوجيات يَسيرَ الإمْكَان. واضح تناقضُ كيبل وروا حيال الأهمّية الواجب إيلاؤها إلى المتغير الديني الذي يرفض روا اعتباره مركزياً. ولكنهما يلتقيان عند نقطة أساسٍ، حيث

---

(٣) تُختتم الأغنية بالقول: «اختر المفضل عندك (أو أكثرَ ما لا تحب)، تواءم مع الوقائع (أو عَقْلِنْهَا)، ضع مخطّط سياسات (بأقصى ما تستطيع من السرعة) وتحرك لتجمع بينها وبين أيّ تطور جديد (وإن كان نشازاً)»: <http://bit.ly/2inyhtQ>.

(٤) أطاريحي التي أقدمها ههنا تمّ تطويرها في كتاب طعَّمْتُهُ بإقامات دِرَاسِيّة في كل من الجزائر ومصر واليمن ثم سورية ولبنان (Burgat, 2016). وكانت عروض سابقة قد قدمت رؤيتي للظاهرة الإسلاموية ومنها **الإسلام السياسي صوت الجنوب** (القاهرة: دار العالم الثالث، ١٩٩٢)، و**الإسلام السياسي في زمن القاعدة** (دمشق: قدمس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٦)، و*Face to Face with Political Islam* (London: I. B. Tauris, 2003).

(٥) وحول الإشكالية الجهادية في أوروبا، انظر: «The Appeal of the Islamic State,» Carnets de l'IREMAM <https://iremam.hypotheses.org/6060> et Global dialogue, <http://isa-global-dialogue.net/the-appeal-of-the-islamic-state-an-interview-with-francois-burgat/>.

يعزلان الظاهرة الجهادية عزلاً تاماً عن السيرورات الاجتماعية السّياسية التي تُولّدها. فإذا ما ضخّمنا السِّمَات الكُبْرى بعض الشيء، تبدو مقاربتا كيبيل وروا (Roy, 2016)، في ناظريَّ، مشتركتي الخطأ بما يدفعني إلى جمعهما، على الرغم من تبايناتهما، تحت ذات الاستنكار حيث تقلّلان، وتهوّنان، إن لم تكونا تنكران أصلاً، مفاعيل استمرار أثر علاقات الهيمنة شمال ـ جنوب القديمة في سلوك الفاعلين المعنِيّين. تعترفان كلاهما بالمسارات والعوامل المساعدة وأنماط التعبير عن المعاداة التي تتصاعد صادرةً عن العالم الإسلامي تجاه الغربيّين، ولكنهما تَغُضّان الطّرف عن الجوهري في الأمر، عنيتُ جذوره التاريخية العميقة ودوافعه السياسية المتجددة أبداً.

ليس من الحصيف بطبيعة الحال كتابة إشكالية علمية تعالج مسألةً بمثل تعقيد مسارات الجهاديين الأوروبيين أو «المشارقة» «سواداً على بياض»، بنبرة قطعيّةٍ ومن خلال رسم حدود صمّاء بين المقاربات المتضافرة. وليس من المعقول التّغاضي كُلِّيّةً عن الأطروحة التي عنها يدافع كيبل الذي يُسْنِدُ دوْراً حاسم الأثر في الجسم الاجتماعي لفعل الأيديولوجيا الدينية، وهي في حالتنا هذه، تَأْوِيلَها المُسمّى سَلَفِيّاً. كما أنّ أطروحة «أسلمة الراديكالية» التي يقترحها أوليفييه روا، تساهم هي الأخرى في إنارة بعض من وجوه الواقع. وعليه لا يعني رفض الإقرار بوظيفية باراديغم «الأقدام الناصعة»[٦]، إذا ما استعدنا التوصيف الاستعاري الذي وضعه روا للجهاديين الفرنسيين، إنكاراً مُطلقاً للمتغير الذي تسمح أطروحة «نزع الصّفة الاجتماعية» هذه بمقاربته، حيث تمتاز على الأخص بفاعلية وظيفية في تفهم ملمح المُتَحَوّلِين الذين مرّوا بتجارب، جعلت منهم راديكاليين.

على أن هذه النزعة الثنائية، وهذه المناقشة المغلوطة بين إضفاء الصّبغة الراديكالية على الإسلام أو أسلمة الراديكالية، وهنا جوهر الأمر، لا تسمح بفهم الظاهرة الجهادية في تفاعلها مع المحيط الذي يُولّدها. والحال أنه يبدو لي من المهم، والملحّ، أن نطوّر مثل هذه المقاربة. وإنني لأرى فيها مسألة نزاهة علميّة بالطبع، ولكن مسألة نزاهة سياسية وإيتيقية سواء بسواءٍ.

من برنار لويس إلى جيل كيبل، الأُحادية المحافظة الجديدة في ظل الافتقار إلى الأسباب، ظواهر ناقلة وملحقات

بُغْيَة تحديد جذور العنف الجهادي تؤكّد أكثر المقاربتين رَوَاجاً إعلاميّاً، تلك التي يدافع عنها جيل كيبل، مركزيةَ المتغيّر الدّيني أو الأيديولوجي. بالكثير من التدقيق يُقِيمُ كيبل، ما

(٦) تستحضر تسمية «الأقدام الناصعة» (pieds nickelés) أبطال قصّة مصورة ابتدعها في باريس، خلال شهر حزيران/يونيو ١٩٠٨، لوي فورتون (Louis Forton) وأعيد إنتاجها إلى حدود أيامنا هذه، من خلال تعاقب مؤلفين كثيرين. يحرص هؤلاء الأبطال التافهون على أن يبقوا، أولاً، وقبل أي شيء، على أقدامهم «ناصعة»، أي على عدم تلويثها بالعمل. ويعني ذلك أنّهم يعيشون على هامش المجتمع وعلى حسابه.

بين المحافظة الإسلامية والعنف الجهادي، جينيالوجيا فكرية، وعند الاقتضاء مُدَقَّقَةَ التّحديد المَنَاطِقيِّ، بحيث يكون إضفاء الصبغة الراديكالية، الآتي من بلدٍ معيّن ما، مرّ عبر فَرْدٍ مُحدّدٍ ما، صانعِ أيديولوجيا أو ناشطٍ حركيٍّ، ومنه إلى آخر، كما يكونُ قد انتقل من ذلك الحيّ في تلك المدينة (بفعل انعدام العزل الصوتي) من الطّابق الرّابع في ذات سجن فرنسي إلى طابقه الثالث! ويكون قد انتقل عبر ذلك الناقل التكنولوجي المحدد (الإنترنت، والشبكات الاجتماعية، ...إلخ). وسواءٌ أكانت بشرية أم تكنولوجية، تنزع ناقلات الجَوَلَان بِذَا إلى أن تتّخذَ لدى كيبل أهمّية يصل مداها إلى استبعاد دراسة المُسبّبات، وبخاصّة السّياسية منها.

تنتهي هذه النزعة إلى شخصنة الديناميات الجماعية، بحيث يكون قد تمّ، بدءاً بسيّد قطب ووصولاً إلى الظواهري، ومن عبد السلام فرج إلى أبي مصعب السوري، تصوّر الثورة الجهادية، والتفكير فيها وإطلاقها بل توليدها من قبل بعض الأفراد ولا أكثر. وتتّخذ هذه الجينيالوجيا الأيديولوجية موقعاً مركزياً في تفسير الظاهرة بِرُمَّتِهَا...[٧] . وفي مثل هذا المنظور، تنزع ناقلات التعبئة الاحتجاجية وملحقاتها ووسائطها بوضوحٍ إلى أن تصير بِمَثَابَةِ... أسبابٍ لها! وبذا يتقدّم سؤالُ «كَيْفَ» على سؤال «لِمَاذا».

إنّ هذا التوظيف المنهجي المبالغ فيه لناقلات التعبئة الاحتجاجية على حساب أخذ مسبباتها بنظر الاعتبار ليس جديداً. فقد تمّ، وعلى النحو ذاته، الرفع من الشرائط السمعية المسجلة، بوصفها أداة توزيع نضالية إلى مرتبة تقرب من مَصَفّ تفسير الاندفاعة الإسلامية خلال الثمانينيات. لاحقاً، وإزاء ظهور القاعدة، كانت الإنترنت موضوعاً للتركيز ذاته. وبالنسبة إلى الشبكات الاجتماعية، في سياق «الرّبيع العربي»، وَجَدَ هذا الخطأ مجال تعبير جديد من خلال ردّ سقوط بن عليّ أو مبارك إلى فايسبوك، بحيث كثيراً ما تمّ الانتقال من اعتبار الشبكات الاجتماعية و«أتباعها الشباب» مجرد عوامل مُساعدة على الثورة، إلى اعتبارها محركات حركية احتجاجية كانت في جوهرها قد نَبَعت، وذاك ما بينته الأحداث الموالية، من نَبْذِ المجتمع كافّة للعُقُود السّابقة من الدكتاتورية.

ولكن، وبقدر ما كان التفسير بالاستناد إلى فايسبوك ينتهي إلى اعتبار الفاعلين المركزيين في الثورات العربية متجسدين في شبابٍ لُطَفَاءَ يتوجّب التّمَاهِي مَعَهُمْ لأنّهم شبيهون بشباب الطّبقات الوُسْطَى الغربيّة، يُساهم التركيز على شبكات الاتصال الجهادية المخفية، على العكس مما سبق، في جعل المتحولين نحو الراديكالية كائنات، مُحَدّدَاتُ فِعْلِهِمْ غَامضةٌ ومقطوعة عن المجتمع. وفي ظل غياب التساؤل عن «لماذا» التحوّل نحو الراديكالية، يجد قارئ كيبل نفسه إذاً، ومن دون أن يحسّ، مدفوعاً نحو استنتاج وجود

(٧) بذا يعتقد كيبل أنه عثر في شخصية السوري أبي مصعب السوري على نوع من «قائد الأوركسترا»، بل ربما على «مُطلِق» الثورة التي انتهت إلى خلق الدولة الإسلامية. في هذه الحال، تضع المركزية المسندة إلى شخص أبي مصعب السوري مشاكل أكبر على اعتبار أن هذا الشخص غير الاعتيادي، والذي أعاد برينيا ليا (Lia, 2014) رسم سيرته بدقة رائعة في كتابه كان عرضة لنقد صريح من قبل «مفكري» الدولة الإسلامية الذين يعيبون عليه «اعتداله» العائد إلى موقعه الإخواني الأصلي (انظر على الأخص مجلة **دابق**، العدد ١٤).

«جينة» إسلامية تصنع متبني القراءة «السلفية» لدينهم هـؤلاء، فيكون، وبطبيعة الحال، «مجانين الله» هؤلاء منقادين إلى التّهَاوِي إلى الإرهاب.

بهذا المعنى، وفي الحقيقة، تنخرط مقاربة كيبل التي تستند إلى هذا الحدّ أو ذاك، إلى الحسّ المشترك، في سياق متصل مع «بساطة» أطروحة المحافظين الجدد الأمريكيين والتي تزكّيها على الأخص، أعمال برنار لويس، بحيث لا يمكن أن يكون المسؤولون عن أعمال العنف المناهضة للغرب إلا من يرتكبونها. دوافع هـؤلاءِ أيديولوجية خالصة، وعليه، فإن مُسْتَهْدَفِي العنف بعيدون تماماً من إنتاجه بما أن منبعه أُحادي الاتجاه.

إصلاح الآخر

بالنسبة إلى كيبل إذاً، يتوجب البحث عن المشكل في داخل الإسلام، والحال أن الاقتصار على التفكير في ثقافة الآخر من أجل «فهم» عنفه يعني، مرة أخرى، تركيز التساؤل على الشكل على حساب المضمون، على «الطلاء» السطحي للعنف، عوضاً من أسبابه الحقيقية العميقة. وبالفعل، يمكن للاعتقادات الدينية، المعدّلة على صيغة سياسة، أن تشرّع لمختلف أنواع العوامل وأن تنتجها. يمكن للاعتقاد المسيحي أن يكون أساساً لفعل المورمون المُراعين الحرفيين لتأويلهم ذلك الاعتقاد. ويمكنه أن يولّد قساوسة متأملين أو قساوسةً محاربين، وصوفيين مسالمين، مثل القديس فرانسوا داسيز (Saint François d'Assise)، أو أتباعاً للاهوت التحرير، أو قضاةً متعصبين، مثل الذين جلسوا في محاكم التفتيش. في عالم الإسلام، يمكن لتملّك الإسلام سياسياً، أن يولّد سواء بسواء، عبّاداً صوفيين تأمليين، وسلفيين من النمط المتزهد، الرافضين أيّ تورّط في الحقل السياسي، أو على العكس من ذلك، جهاديين مناصرين للفعل المسلح، مبررين معركتهم بضرورة فرض تعبيراتِ اعتقادهم الاجتماعية، وبمن في ذلك، على من يقع خارج جماعتهم.

ما يهم أكثر من مجرد تعداد الإمكانات المتعددة في تأويل الاعتقاد الإسلامي هو، وقبل كل شيء، فهم الأسباب التي تدفع بقسم من الفاعلين إلى أن يختاروا لانتمائهم الديني التأويل الثنائي، المحدث للانشطار، والنزّاعي بالقوة على حساب كل الانتماءات الأخرى. والحال، أن هذه الأسباب ليست من طبيعة أيديولوجية أو مذهبية، على العكس، مما تُخَمِّنُه هذه الأطروحة المحافظة الجديدة.

في ما يتجاوز الأخطاء المنهجية التي تحملها، تُعِيدُ المقاربة المركّزة على الإسلام إقرار التحيّز الثقافي الذي يُزكّي «الحرب ضد الإرهاب» التي تقدّم منذ خمس عشرة سنة، على أنّها إجابة غربية عن الهجومات الإرهابية. كانت تلك هي أيضاً ميزة الردّ الأمريكي على اعتداءات الحادي عشر من أيلول/سبتمبر ٢٠٠١. وضمن ما وُضع موضع التنفيذ من قبل الإدارة الأمريكية حينذاك، كان الإطار الوحيد غير المندرج في «القوة الصّلبة» الأمنية والقمعية («سجّاد القصف» على أفغانستان وقانون Patriot-Act على التراب الأمريكي) التي خاضت «الحرب ضد الإرهاب»، هو «حوار الثقافات» الذي أُطلق بالتوازي معها. وسرعان ما انكشف ذلك «الحوار» على خطاب أُحادي، يتشكل من أوامر ثقافية لا تهدف إلى الإصلاح،

إلا في ما يتصل بواحدة من الثقافات المعنية، ثقافة المُخَاطَب العربي المسلم! وبالفعل، يتسم إصلاح «الآخر» بقدرٍ من الإغراء واليسر، يفوق ما يسم منهما التفكير بتبّصَر في قسم المسؤولية الذي يعود إلى كل امرئ. ومعلومةٌ هي نتائج هذه السياسة، فعلى بعد خمس عشرة سنة من ١١ أيلول/سبتمبر، صار بضعة الآلاف الذين كانت تعدّهم صفوف الجهاديين سنة ٢٠٠٢ منزرعين بأعداد أكبر كثيراً في العالم كلّه، فيما كان الطالبان سنة ٢٠١٦، وهم من كانوا أول أهداف «الحرب ضد الإرهاب» المديدة، يقرعون أبواب السلطة في كابول.

أوليفييه روا: من الدّيني إلى النفسي ـ الاجتماعي

لبالغ حسن الحظ، تعمل الأطروحة المسماة «أسلمة الراديكالية»، تلك التي يدافع عنها أوليفيي روا، وإن كانت صيغت بدايةً من طرف آلان بيرتو (Alain Bertho) وبطريقة أقل فظاظةً على كل حال (Bertho, 2016) [٨]، أولاً، وقبل أيّ شيء آخر، على وضع مركزية المتغير الديني موضع تشكيك، وهي ترفض المقاربة الأيديولوجية والثقافوية، وتستعيض عنها ببديل نفسي اجتماعي، مفاده أن الجهاديين ليسوا «مجانين الله» بل، هم نوع من المجانين وكفى.

بفعل كونهم مجرّدين من الصّفة الاجتماعية، ومعزولين عن محيطهم الاجتماعي الثقافي، هم لن يكونوا، على ما يسخر به روا، إلا أصحاب «أقدام ناصعة»، ليس من المناسب «وضعهم على درجة السّواء مع الأمة الفرنسية».

تجريد الفاعلين التعبويين من الصفة السياسية: عملية فائقة... التسيّس

ليس ما يبدو لي حقيقياً بالدحض، في أطروحة روا، إبرازه متغير التجرد من الصفة الاجتماعية، بقدر ما هو تصويره تصويراً كاريكاتورياً، وبخاصة تعميم ذلك التصوير على هيئة تجريد من الصفة السياسية، يُلحقها بالشباب الجهاديين. ففي نظري بالفعل، وفي نطاق تأويل التعبئة الاحتجاجية، يبدو لي التحديد المتراكب لأفرادٍ يعيشون الفشل الاجتماعي أو النفسي، وهو في المركز من تلك التعبئة أو على أطرافها مندرجاً في خطاب سياسوي يستهدف التشويه أكثر من اندراجه في عملية تفكيك حَريّةٍ بالعلوم الاجتماعية. ههنا، تحيّز تحليلي لا أصالة فيه. تلك هي بخاصة الحال في ما يهمّ الاتهام، بالغ الغموض الذي يطلقه روا «بالعدمية» تجاه جهاديي اليوم. تعود واحدةٌ من أول استخدامات هذا

---

(٨) «Une islamisation de la révolte radicale?,» *Regards* (11 mai 2015), <http://ur1.ca/pfqbh>, et. et Alain Bertho, «De la rage sans espoir au martyre: Penser la complexité du jihadisme,» (24 mars 2016), <http://www.liberation.fr/debats/2016/03/24/de-la-rage-sans-espoir-au-martyre-penser-la-complexite-du-jihadisme_1441825>.

ولتحديد المؤشرات الأولى الدالة على علم اجتماع الجهاديين الفرنسيين يمكن العودة على الأخص إلى (Thomson : 2012; 2016).

الاتهام بـ «العدمية»، هادفاً إلى التجريد من الصفة السياسية إلى ردّ القيصر ألكسندر الثاني على «شعبوييه» الذين بادروا منذ عام ١٨٦٠ إلى مهاجمة استبداده، ولم يكونوا في الحقيقة إلا أسلاف الثوريين البلاشفة(٩). ومما يعود إلى مرحلة أكثر قرباً منّا، يمكن الاستدلال على هذا الميل ذاته إلى تجريد المعارضين العرب من الصفة السياسية. في ٢٧ ـ ١٢ ـ ١٩٩١، كتب جاك دوباران (Jacques de Barrin) مبعوث يومية **لوموند** (Le Monde) الخاص «في الجزائر كان القسم الأهمّ من المقاتلين لمنظم من قبل الجبهة الإسلامية للإنقاذ من داخل عالم المهمّشين، عالم مَن لم يكن لديهم ما يخسرونه من مثل هذا الانتماء، عالم مَن كانوا على استعداد للمخاطرة بكلّ شيء» معتقداً أنه بذلك كان يقدم تفسيراً لقرّائه. ليس بمستطاع الآخر إلا أن يكون هامشياً!

من التفسير «الاجتماعي» باعتماد الهامشية، يتيسر الانزياح في ما بعد نحو المقاربات التي تضفي الصبغة النفسية على الأمور، بحيث يكون العمل على تحجيم السلوكات الاحتجاجية داخل حدود مرض شبه نفساني. في المجال الجزائري ذاته، والذي كانت فيه الحرب الأهلية ناتجة من القمع العسكري العنيف لاندفاعة الجبهة الإسلامية للإنقاذ، وعلى امتداد زمن طويل، فسّر بعض «محللي الدولة النفسانيين»، بارزي الحضور في الوسائط الإعلامية، مثل فتحي بن سلامة (Benslama, 2016)(١٠)، منبع العنف من خلال جرد الأعراض المَرَضيّة المفترض تأثيرها في جنسانية أعضاء المعارضة الإسلامية على مسامع جمهور من المتلقين مضموني المصادقة على ما يتلقون. فهل من حاجة إلى تأكيد أن التجريد من الصفة السياسية الذي يلحق بدوافع الفاعلين المعارضين، يمثل نوعاً من التحليل الذي برّر بانتهازية بالغة الانقلاب العسكري الذي طال سنة ١٩٩٢ من أهدتهم صناديقُ الاقتراعِ الفوزَ، وهو الانقلاب الذي شهد استنساخه المصري سنة ٢٠١٣؟

مثال آخر، هو ذاك الذي ورد في كتابٍ صدر سنة ٢٠٠٧ بعنوان **تواعد الحضارات** (Courbage, et Todd, 2007). من تأليف يوسف كورباج (Youssef Courbage) وإيمانويل تود (Emmanuel Todd). فمن خلال ما فيه من غَضٍّ كاملٍ تامٍّ للطرف عن آثار الاحتلال العسكري الإسرائيلي، تتوهم أحقية ربط الصلة بين «عنف الفلسطينيين» وبنية مجتمعهم البطريركية التي تؤخر ارتباطهم الزيجي إلى ما بعد انقضاء المراهقة، وبما يغذي لدى

---

(٩) تمت تسمية المثقفين الروس الذين رغبوا سنة ١٨٦٠ في «الذهاب نحو الشعب»، ومن ثم إلى الفلاحين، بـ «العدميين» (nihilistes)، من اللفظة اللاتينية «nihil» التي تعني العدم، واللاشيء (المترجم) في حين كان لديهم مشروع سياسي حقيقي يتمثل في القضاء على القيصرية، وتعبئة المثقفين والطلبة والشباب لفائدة طبقة المزارعين.

(١٠) وهو مؤلف كتاب **رغبة جامحة في الفداء: المسلم الفائق** الذي يندرج بانسجام تام ضمن الآفاق التي سطّرها على الأخص برنار لويس (Bernard Lewis) وعبد الوهاب المدب (Meddeb, 2012) في كتابه *La Maladie de l'Islam* أي أخذٌ بنظر الاعتبار شبه مطلق بالأسباب الداخلية، الأيديولوجية، بوصفها متسببة في إضفاء الصبغة الراديكالية على فاعلين مسلمين وتغاضٍ شبه تام عن آثار الهيمنة شمال/جنوب.

الشباب الأحدث سناً من بينهم، توترات جنسية تؤدي لا محالة إلى العنف. أمن المعقول أن يكون إخفاق التحليل بمثل هذه الفداحة؟

العدمية عوضاً من الخطاب العالم ـ ثالثي العتيق المكرور

يستند باراديغم «الأقدام الناصعة»، الذي يطرحه روا، أساساً إلى مصادرةٍ، مفادها قطيعة الجهاديين المطلقة، لا الجيلية فحسب، عن محيطهم، أي عن كل سائر المسلمين الآخرين، في فرنسا وفي غيرها. هو ينطلق في تحليله من كون هؤلاء الجهاديين قلة قليلة للغاية، وهذا صحيح، ولكنهم على الأخص، على ما يؤكد أثرُ ذلك، هدموا الجسور الرابطة بينهم وبين محيطهم العائلي، وهو المحيط الذي زاد على ذلك بأن لفظهم لفظاً كاملاً. وعلى هذا، هم يبدون وكأنهم في عذرية تامّة من أي اعتقاد، ومن أي التزام، ومن أي قناعة، يمكن أن تحيل بربط الصلة بينهم وبين معتنقي ديانتهم ذاتها. وتقدم هذه العزلة على أن بيانها يتمثل بخاصة، في أن والدي الجهاديين، وكلّما سافر واحد من أبنائهم متجهاً إلى سورية، وعوضاً من أن يلتحقوا به، يظهرون الامتعاض أكثر مما يظهرون من التعاطف[١١]. وباعتبار لفظ المحيط العائلي والجماعاتي للجهاديين من أبنائه، ليس من الممكن بالنسبة إلى روا، وبأيّ حال من الأحوال، أن نستند لدى تفسير سلوكهم إلى الانتهاكات المتنوعة التي كان ذلك المحيط ضحيةً لها.

في كتابه **الجهاد والموت** (Roy, 2016)، الذي نشر سنة ٢٠١٦، يطور روا الحجّة القائلة إن الجهاديين ليسوا ضحايا مباشرين لأعمال العنف التي طالت المسلمين[١٢]، وبذا هم ليسوا في حالة اشتباك مع السياسات الغربية، لا ضمن المجتمعات الأوروبية التي شهدت ولادة تمردهم، ولا على الساحة السياسية الشرقية، سواء كانت السورية أو العراقية أو الأفغانية أو الفلسطينية. وعلى هذا الأساس إذاً، مَا مِنْ مَجَالٍ لربط الظاهرة الجهادية، وبالعودة إلى ألفاظه هو ذاتها، «بالمعاناة ما بعد الاستعمارية، وتماهي الشباب مع القضية

---

(١١) يقول روا «ربما كانوا رفعوا شكواهم إلى دنيا بوزار». سنة ٢٠١٤، أسست دنيا بوزار، التي تتسم قراءتها للظاهرة الجهادية بالوقوع ضمن حدود المنظور الطائفي، «مركزاً للوقاية ضد الانحرافات الطائفية ذات العلاقة بالإسلام» (Centre de prévention contre les dérives sectaires liées à l'islam)، وكان محل تسويق إعلامي مدة من الزمن، ولكن علميته ونجاعة طرائقه، صارت في الأثناء محل انتقاد شديد. فلقد بينت الأبحاث الميدانية أن التنديد الكلي بالجهاديين من طرف بيئتهم العائلية، له استثناءات كثيرة، حيث سافرت مجموعات إخوة، بل عائلات بأكملها، والِدَين وأبناء، مجتمعين لخوض القتال في سورية.

(١٢) «من هذا المنظور، يفترض الاعتراض الذي يقيمه بورغا (معتقداً أن الراديكاليين تدفعهم «معاناتهم» بوصفهم مسلمين، ومستعمرين، أو ضحايا للعنصرية وللممارسات التمييزية من كل نوع، ولعمليات القصف الأمريكية وللساخرين، وللاستشراق، إلخ) أنّ الثورة تكون أوّلاً ثورة الضحايا. والحال أن الصلة بين الراديكاليين والضحايا صلة متخيّلة أكثر مما هي واقعية. من يقترفون الاعتداءات في أوروبا ليسوا هم سكان قطاع غزة ولا هم ليبيون ولا أفغان. هم ليسوا بالضرورة الأكثر فقراً من بينهم، ولا أكثر المستخدمين منهم ولا الأقل اندماجاً (ص ١٩ ـ٢٠ من النص الفرنسي).

الفلسطينية، ورفضهم التدخلات الغربية في الشرق الأوسط وإقصائهم من فرنسا عنصريةٍ مصابةٍ بِرُهَابِ الإسلام». وكذا، وعلى ما أتى به تحليل روا، ليس لشباب الجهاديين هؤلاء اشتباكٌ مع الاستعمار الذي «لم يَشْهَدُوه». وهذا سجل تفسيري يذكر بالنسبة إلى روا بـ «الخطاب العالم ـ ثالثي العتيق المكرور» الذي يستنكره باحتقار.

تبدو لي هذه الأفكار هشّة إلى حَدٍّ بَالِغ. هل يعبّر وَالِدُو الجهاديين عن امتعاضهم إزاء المسارات التي اتّخذتها حَيَاة أبنائهم؟ بالتأكيد، ولكن، وفي ما عدا أنه يعسر ألا يكون الأمر إلا على ما هو عليه، هل الرفض الذي يبديه الوالدون تجاه الأدوات التي يستخدمها أبناؤهم للتعبير عن ثورتهم، ومهما كان وضوح إعلانه، وما لم يَعْنِ استعدادهم لتحمّل كلّ ما ينزل بهم من القمع البوليسي والقضائي، يسمح بالاستنتاج القائل إن هؤلاء الأبناء لا يكابدون أيّاً من الانتهاكات التي أصبحوا هم ذواتهم ضحايا لها؟ أخصّ ما يميّز هذا الموقف هو أنه ينتهي، في آخر المطاف، إلى إنكاره على المسلمين حقهم في الثورة ضد المعاملة الجائرة التي لم يكونوا هدفاً لها بصفة فردية وشخصية. وليس من مجالٍ لاعتبار مصداقية الدّافع لدى فردٍ يخوض في الفعل السياسي إلا لِمَا يثور عليه من المكابدة الشخصية. وبذا، بمجرد جرّة قلم، يُنكر روا الفكرة القائلة إنّ بمستطاع الفرد أن يثور ضد عنف يطال المجموعة التي إليها ينتمي أو معها يتماهى. يا لغرابة عدم الاتساق التحليلي! أليس من الممكن، بالنسبة إلى هؤلاء الذاهبين نحو خوض أعمال العنف، وفي ظل انعدام إمكانية الرد «على معاناتهم بوصفهم مسلمين»، أن يفعلوا ما يفعلونه على قاعدة التضامن المتعاطف مع «معاناة المسلمين»؟

يدعونا روا مثلاً إلى أن نعتبر أن أحمدي كوليبالي، الذي هاجم متجر هيبر كاشير (Hyper Casher) (متجر المنتوجات الحلال في المعتقد الديني اليهودي ـ المترجم) كان «غريباً تماماً» عن مشاكل مسلمي فرنسا، والذي لم تكن محدودية فهمه للعالم تسمح له بأن ينفذ إليهم. في هذا الاعتبار، هو لم يهتمّ كذلك «بالنضالات الملموسة التي يخوضها العالم المسلم (فلسطين)». والحال أنه بالإمكان أن نذكر على الأخص بأن أحمدي كوليبالي، احتضن آخر حشرجات موت أحد أصدقائه المقتولين أثناء تجاوز بوليسي[١٣]، بحيث يكون من العسير اتخاذه مثالاً على أولئك الذي ظلّوا بِمَبْعَدٍ عن مظاهر العنف السياسي الموجّهة على التراب الفرنسي ضد مواطنيه الأكثر عُرْضَةً للكره. على العموم، الشخصيات المتشابهة التي كان عليها مرتكبو الهجومات الباريسية (صحيفة **شارلي هبدو** (Charlie Hebdo) ومتجر هيبر كاشير التي كان شهر كانون الثاني/يناير ٢٠١٥ مسرحاً لها أو البروكسيلية (مطار زافنتام (Zaventem))[١٤] التي جدّت في آذار/مارس ٢٠١٦، والذين كانوا كلهم بَائِنِي

---

(١٣) بيد شرطي لم يتعرض للملاحقة، قتل علي رزقي في سياق سرقة جدّت بتاريخ ١٧ أيلول/سبتمبر ٢٠٠٠.

(١٤) أدلى رهائن فرنسيون، من بينهم الصحافي ديديي فرانسوا الذي كان نجم الحشراوي (أحد القائمين بالاعتداء على مطار بروكسل) أحد سجانيه في سورية، بشهادات حول دوافعه ومخياله السياسي. مَثَلُها في ذلك كَمَثَل شهادة كوليبالي، تكذّب شهادة الحشراوي بوضوح فرضية التجرّد =

التَّسَيُّس، تكفي، وبوثوق مؤكد، لإبطال الأطروحة التي تتمثل في إبراز التجرد من الصفة الاجتماعية لبعض الجهاديين مبدأً تفسيرياً للظاهرة برمتها.

وأخيراً، تستوجب المقاربة المستندة إلى العدمية التغاضي عن مقول الفاعلين ذواتهم. لقد سجل أحمدي كولبالي مُطَالَبَةً تَعْرِضُ بشكل صريح مَطَالِبَه ودوافعه السياسية، كما عرض بعضُ «العائدين» إلى أوروبا دوافعهم، وفيها تحتل الثورة ضد العنف الاستعماري والعنصرية موقعاً مركزياً[١٥]. فما زاوية النظر التي نتخذ عندما ننكر بتمام البساطة، مثلما يفعل روا، هذه المطالب والعروض التي يحملها الفاعلون الممارسون للعنف الجهادي ذواتهم؟

المزيد فالمزيد من الإمعان في إخفاء السياسي

يعود قسم معتبر من رواج أطروحة «أسلمة الراديكالية» وبوضوح، إلى أن الجهر بخارجية الجهاديين بالنسبة إلى الجماعة المسلمة يسمح بإعفائها من أيّة مسؤولية. ومن الأكيد أننا نحسب للمباعدة المعلنة بين ثورة أقلية بالغة الصغر من مسلمي فرنسا، ومجموع معتنقي ديانتهم، بل وللقول بوجود شرخ مطلق بين هؤلاء وأولئك، مزية إبطال الأطروحة التي ينزع الكثير من الفاعلين، وهم ليسوا من اليمين المتطرف فحسب، إلى تبني قولها بإدانة المسلمين كافة. ولكن مثل هذه المقاربة تصطحبُ «كُلفةً تحليلية» باهظة إلى حدّ بالغ.

بديهة، تتوجب معاودة تأكيد رفض أيّ خلط بين الجهاديين وسائر الجماعة المسلمة، وكذا رفض هذا الإلزام بالمسؤولية الجماعية الذي يثوي في الكثير من المطالبات ب»المزيد من الإدانات من قِبَل المسلمين». على أنّه يتوجب، مِثْلاً بِمِثْلٍ، التَّحَوُّطُ من آثارٍ غير محسوبة موجودة بالقوة في التمشي المتمثل في إعفاء «الإسلام» و«المسلمين» من أيّةِ علاقة بالثورة الجهادية، بحيث يجب ألّا يَقْتَضِيَ هذا التّسليم الامتناعَ عن النّظر إلى الالتزام الجهادي الغربي في مسار نمائه في تُرْبَةٍ من السُّخط العميق الذي لم يعد ينتاب اليوم نَزْراً يسيراً من الناس، بل مجموع الجماعات المسلمة في فرنسا، وفي غيرها من بلدان أوروبا. فهل يسمح تعبير الوالدين بطريقة أو بأخرى عن امتعاضهم إزاء طرائق فعل أبنائهم بالاستنتاج بألّا علاقة لثورة هؤلاء الأبناء بالانتهاكات الخرقاء الحادثة في تمثيلهم، وفي الاعتراف الاجتماعي السياسي والإعلامي بهم تلك التي تستهدفهم هم أنفسهم؟ وهل يسمح ذلك بأن نستنتج أنهم فخورون بالمداخلات التليفزيونية على قنوات المرفق العمومي التي يقوم بها الإمام الجاهل حيسان شلغومي المفترض فيه تمثيلهم؟ وأنهم يتبنّون من دون تحفّظ الرُّهاب الفرنسي المُعَمّم تجاه الحجاب الإسلامي، مهما كانت شاكلته؟ وأنّهم مبتهجون

= من الصفة السياسية. انظر: «Didier François: «On a eu de longues discussions avec Laachraoui», <http://www.europe1.fr/faits-divers/didier-francois-on-a-eu-de-longues-discussions-avec-lachraaoui-2726959>.

(١٥) انظر مثلاً شهادة زبير سارداً ما فهمه من مخيال رفقائه «هم يرون فرنسا بلداً استعمر ولا يزال ويخوض الحرب ضد الفقراء، والعرب والأفارقة. هم يرون أن فرنسا بلد عنصري» (Thompson, 2016: 93-94).

بعَمْدِ الطبقة السياسية كلّها إلى التجريم المهووس لطارق رمضان؟ وأنهم يتبنّون من دون قيْد أو شرط محاباة فرنسوا هولاند لعبد الفتاح السيسي، وصبر لوران فابيوس (Laurent Fabius) اللامتناهي إزاء مجازر غزة؟ وهل توافق الأغلبية الساحقة من مسلمي فرنسا الذين يرفضون فعل الجهاديين، على تحركات نيكولا ساركوزي العسكرية المتواترة في أفغانستان، أو على مساندة فرنسوا ميتران العمياء للطغمة الجزائرية الاستئصالية، أسلاف السيسي في مصر؟ وهل يعني ذلك، أخيراً وعلى الأخص، أنهم غير مبالين بالسقف الزجاجي وأسلاك الكره الشائكة التي تحبسهم، في مجال التشغيل، في الغيتو الاجتماعي المخصص لهذه «الجماعة»، من دون أن يمنع حشرهم فيها تكرار دعوتهم إلى الخروج منها[١٦]؟

تلك هي مجمل المسببات الواقعية التي ترفضها أطروحة «الأقدام الناصعة» التي يقترحها روا بتعالٍ وعدم اكتراث.

محاربة الجهاديين أم الكف عن صنعهم؟

في نظري، الجهادية علامة في السطح على شيء دفين هو الرفض الذي يواجهنا به قسم كبير من ساكنة العالم (أقلّ راديكاليةً وطائفيةً من فصيلها الجهادي، ولكنها أكثر تعداداً بكثير) بها حَنَقٌ بالغٌ ضدّ تَصَرُّفِ «نا». يبدو لي المسار الاجتماعي، كما سياق الالتزام الذي من خلاله يردُّ فصيل هذه الثورة الراديكالي ثانويين إلى حدّ ما. ولذلك يبدو لي من الأساسي تأكيد عكس ما يقول روا وكيبل، أو عكسه تقريباً، والتذكير بصرامة، مراراً وتكراراً، بالأهمية الجوهرية للأساس السياسي للظاهرة الجهادية والقسم المركزي من المسؤولية التي نتحمل فيها. تسعى أطروحتي للتوصّل إلى الإمساك بجذور الجهادية حيث هي، منغرسة عميقاً في قلب العيش القلق الذي يلف وجود ضحايا سياساتنا الخارجية أو آليات إقصائنا لقسم كامل من أمتنا.

تيه سياسة فرنسا الخارجية؟

أول نتيجة «عرضية» (collatéral) من كبرى الخسائر المنجرَّة عن أطروحتَيْ كيبل وروا، وهي كذلك مصدر نجاحيهما الإعلامي والسياسي واسع المدى، هو تغذيتهما تياراً من الخبرة القريبة من دوائر السلطة يضع العنف الذي يضرب شوارع باريس في حالة من انتفاء الجاذبية بالنسبة إلى السياسات الأكثر عرضة للنقد مما تتّبعه فرنسا في العالم المسلم[١٧]، وهما تتقاسمان تحيّزاً بالغ الضرر بالتقدير العقلاني للمسؤوليات، حيث تعفيان

(١٦) «إجابة على السؤال القائل «لماذا الدولة الإسلامية؟» تتردد على ألسنتهم كلمتان وكأنهما مُنبّهان مثيران هما «الفخر» و«الإهانة». في نظرهم، فرنسا «أرضُ إهانة» حيث يُقصَى المسلمون من السلطة السياسية والاقتصادية والإعلامية، وحيث لا يترافق الأمر الدائم بالاندماج باسم الأسطورة الجمهورية الكونية مع آفاق حقيقية للترقي الاجتماعي يشمل الجميع» (Thompson, 2016).

(١٧) انظر مثلاً: «Nos interventions militaires ne sont pas la cause du terrorisme,» <http://contre-regard.com/nos-interventions-militaires-ne-sont-pas-la-cause-du-terrorisme-par-bruno-tertrais/>.

السياسات الغربية من أية مسؤولية تقريباً. وكأننا نقرأ ما بين سطور شيء من قبيل «ألقوا ما تريدون من القنابل، فليس لمتفجراتهم أية علاقة بمتفجراتنا».

يتوجب التذكير قبل أي شيء، وعلى امتداد تراكمِ النزاعات التي غذّت التعبيراتِ الأخيرةَ عن الشّرخ الجهادي، مقتصرين على الأكثر وضوحاً منها، أي على القسم العائم من جبل الجليد السياسي، أن فرنسا، ومنذ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ تلقي بأطنان من القنابل على العراق وسورية. والحال، أنه يبدو أن الطبقة السياسية الفرنسية برمتها تناست، وما بالعهد من قِدَم، أن الزمن الذي كان فيه من الممكن استخدام «دبلوماسية الدبابات» هذه من دون أن يجرّ ذلك على المواطنين مخاطر العقوبات، ولّى وانقضى إلى غير رجعة. لقد بادرت فرنسا إلى قصف «الدولة الإسلامية» فكانت في المقابل هدفاً، وقد كان جانب رد الفعل المجرد في دوافع المهاجمين هذا، محلّ ذكرٍ واضح في بيانات مطالبهم، وبخاصة في بيانات مرتكبي الهجوم على مسرح الباتاكلون (Bataclan). على أن فرنسا، وفي الرد على تلك العقوبات، قررت أن ترسل المزيد من القنابل. ذلك هو العمود الفِقَريّ في تفسير حالة فرنسا الراهنة بوصفها «هدفاً للإرهاب».

دخول «نا» في الحرب الأهلية السورية ـ العراقية بالغ الانتقائية «أفاض كأس» ضغينة قسم من العالم، حيث إن باريس لم تتحرك إلا ضد «آثار» الأزمة السورية، عنيتُ انبثاق داعش، نتيجة اليأس السياسي، تلك التي ساهم الغربيون إلى حدّ بالغ في إفساح المجال لشمولها، ولم تتحرك ضد أسباب تلك الأزمة البنيوية، عنيتُ إدامة عمر جهاز النظام السوري.

ولكن هذا البُعْدَ من أبعاد الواقع، السّياسي المُجرّد، لا يبلغ مسامع قادتنا المتجندين تماماً لأجنداتهم الانتخابية. هم يخيّرون حث ناخبيهم على الاعتقاد، كما فعل بوش من قبلهم، وقبله كلينتون، بأنهم يتعرضون لهجوم جراء «تعلقهم بالحريات» وضداً عن اعتيادهم احتساء كوب من النبيذ الجيّد على ناصيات مطاعمهم.

والواقع، أن عنف الجهاديين يندرج ضمن مواجهة يردّ فيها سلاح الإرهابِ على القصف الذي يقوم به تحالف دولي واسع. نحن حقيقة ضمن منطق حربٍ، تماماً مثلما لا يكفّ الخطاب الرّسمي للدولة الفرنسية عن ترديده. في هذا المعنى، ومهما كانت درجة قابلية المجازر المقترفة ضد المدنيين للإدانة، هي سلاح يستخدم من هذا الجانب ومن ذاك. تحتفظ ذاكرتنا بالصيغة القديمة المعروفة لدى الوطنيين الجزائريين: أعطونا طائراتكم ولسوف نعطيكم قفافنا (أوعية الخُوص المعدّة لحمل البضائع التي استعملها الثوار الجزائريون في مناسبات لدس المتفجرات). فإذا كان ثمة فارق حقيقي، فهو موجود في الاستخدام المتمايز تمايزاً حاداً للتصوير الإعلامي (للعنف) الذي يُحجم عنه الغربيون، فيما تستخدمه الدولة الإسلامية استخداماً «إرهابياً» على نقيض خصومها.

إن روا، ولدى إنكاره، ليس على الجهاديين الأوروبيين فحسب، بل وكذلك، وعلى الأخص، على ضباط جيش صدام حسين السابقين الذين انضموا إلى داعش، مكانة الفاعلين السياسيين، مقتصراً على رؤيتهم «مجانين» (كذا)، يتناسى تماما أن الإرهاب ظهر في شوارعنا رداً على هذه الحرب التي بادرنا إلى إعلانها. وهو من خلال اختزالات نظرته

المجردة من الاعتبار السياسي، يوازي بين «طلب» الجهاد الأوروبي و«العرض» العراقي، في حين أن الأمر أكثر تعقيداً كثيراً مما يوحي به قوله.

إن عمليات القصف على سورية والعراق هي في الحقيقة آخر حلقات عسكرة الدبلوماسية الفرنسية من أفغانستان إلى مالي. بطريقتها الخاصة، تشارك فرنسا في «الحرب ضد الإرهاب» المديدة التي قتلت منذ عام ٢٠٠١ ما بين مليون ومليونين من المسلمين في أفغانستان وباكستان والعراق. ذلك، فضلاً عن الدعم الذي بذلته الحكومة الفرنسية على امتداد السنوات ١٩٩٠ لسياسة استئصال المعارضة الإسلامية الجزائرية، المنتخبة قانونياً من طرف الجنرالات الانقلابيين وكتائب الموت التابعة لهم. وأخيراً وليس آخراً، يتوجب ذكر الدّعم غير المشروط الذي بذلته باريس للسياسة الإسرائيلية أو لحلفائها الإقليميين، مثل مصر السيسي، على الرغم من أبعادها غير المقبولة (الحصار على غزة، المستوطنات في الضفة الغربية وفي القدس الشرقية). أيستسيغ العقل أن نعتبر أن مواقف الدبلوماسية الفرنسية لا تُنتِجُ أي حَنَقٍ في صفوف المسلمين في فرنسا وفي العالم، وألّا علاقة لها بسيرورات إنتاج الراديكاليةِ؟

ماذا لو أنكروا عليَّ أن أكون «فرنسياً بالكامل»؟

فضلاً عن ذلك، ثمة ذلك القسم المغمور من جبل جليد، أي القطيعة السياسية ذات الاتصال بسياسة فرنسا الداخلية إزاء المسلمين. غداة «قضية طارق رمضان» الأولى، كان بطبيعة الحال إصدار قانون ٢٠٠٤ المُتمَيّز الذي يُقْصِي الحجاب، وهو إحدى علامات التديُّن الإسلامي، من الفضاء المدرسي الفرنسي. ثم كانت ردة الفعل التي تسبب فيها النشر المتكرر حد التّخمة، مستظلاً بحرية التعبير المنفلتة، لرسوم الكاريكاتور الشاتمة لرمز المسلمين النبوي، والتي كانت في قلب المطالبات باغتيال أعضاء فريق تحرير مجلة **شارلي هيبدو**.

غذّت هذه النزاعات، التي تبلغ من التعدّد المُتَكَثِّر ما لا يسمح بالإتيان عليها كلّها ههنا، هستيريا سياسية إعلامية تركّزت على النقاش المُغالِط حول قدرة الإسلام على الاندماج في النظام الجمهوري. وفي المقابل، طعّمت شعوراً بالوصم قابلاً للتفهم، وبخاصة أنّه ينمو في تُرْبَةٍ تاريخيّة استعمارية يجب ألّا نقلل من تقدير ديْمُومَتَها في مخيال آلاف المُواطنين من معتنقي الإسلام المتحدرين من بلدان شمال أفريقيا. إن استمرار تلك الصدمة الاستعمارية التي لم تعالج مطلقاً من قبل طبقة سياسية لا تزال أغلبيتها تصرّ على إنكارها، يسمح بإيجاد جسر مُرُورٍ من السّببية المرتبطة بسياسات فرنسا الخارجية، وتلك التي تندرج ضمن الثُّقُوبِ المُهَلْهِلَةِ «للعيش معاً» ضمن المجال الترابي سداسي الأضلع (المقصود فرنسا التي تمتاز خريطتها بهندسة سداسية الجوانب ـ المترجم) على حساب الفرنسيين المعتنقين للإسلام. إن هذه الخروق التي تتخلّل النسيج الوطني، هي في منتهى المطاف، نتيجة عطب عميق في اشتغال آليات التمثيل السياسي وإسناد الموارد؛ ذلك أن هؤلاء الفرنسيين المتحدرين من

مستعمرات الجمهورية القديمة لا يزالون ضحايا التمييز لدى نَفَاذِهِم إلى الحقوق المادية والرمزية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

في حين يرى كيبل أن السلفية هي من تخرق الميثاق الجمهوري، أعتقد، ومن دون أن أنفي البعد المحدث للانقسام الذي يَحْوِيهِ مثل هذا التأويل للمعتقد الإسلامي، جَازِمَ الاعتقاد، أنّ السّبَبِيّةَ معكوسة، بحيث كانت الطريقة بالغة الأنانية والأحادية في وضع هذا الميثاق الجمهوري موضع التنفيذ، مقرونة إلى السقف الزجاجي الذي يصطدم به مصعد المسلمين الاجتماعي، وإلى التلاعب الأخرق بتمثيل المسلمين، هي المتسببة في صنع السلفيين.

بغية إبطال ذكر هذه الرهانات التي تبدو لي ذات موقع مركزي، بنى كيبل على الأخص، ولكن روا بطريقته الخاصة كذلك (بقوله «الاستعمار؟ هم لم يشهدوه») جهازاً بلاغياً بالغ الخبث، يتمثل في اتهامهم بـ «المظلومية»؛ فقد وسموا المستهدفين من عنفنا السياسي وكذا من يدينونها على الدوام «بنزعة (مُدانة) لاتخاذ موقع الضحية». لا يكتفي كيبل باستبعاد السببيات الاجتماعية السياسية للالتزام الجهادي، بل هو يصل مدىً أبعد من ذلك، بحيث يعمل على أن يضع على أَظْهُرِ المندّدين بنقائص الميثاق الجمهوري وِزْرَها. بشكل مفارق، هو يعمل على أن يحمّل مسؤولية الكسر الجمهوري لمن يعملون، من الجامعة أو التحركات الجمعياتية (في مثال الائتلاف الجماعي ضد رهاب الإسلام في فرنسا Collectif Contre l'Islamophobie en France) الذي ينشطه مروان محمود)[١٨]، على التنديد بانحرافات رُهاب الإسلام التي تقترفها النخب السياسية، بهدف إصلاحها.

ينتهي مثل هذا السجلّ إلى أن يتوازى مع النبوءات ذاتية التصديق شديدة القرب من الممارسات المنسوبة إلى «رجال المطافئ مشعلي الحرائق». من الطبيعي أن يكون ما يجنيه الاعتناء بـ «الكسر» (Kepel, 2016) موضوعاً للبحث باليد اليمنى ومجالاً لتعميقه باليد اليسرى! وفي ذلك، كثيراً ما يبدو الفاعل متلذذاً بِقِطَافِهِ المرابيح الأكاديمية المتأتية من عمليةِ وَصْمٍ، سُرْعَان ما يتضح من الملاحظة، أنّه في الحقيقة من تُرُوسِهَا الفاعلة.

ذلك أن محاربة الجهادية من جذورها، تقتضي حقاً وبالفعل، مساءلة الضّيق (malaise) الذي به يشعر مسلمو فرنسا في محدداته الاجتماعية والسياسية، لا (مثلما يفعل كيبل) وَصْمَ من يندّدون به، أو إنكار وجوده (مثلما يفعل روا الذي يرفض بالكامل أخذه بنظر الاعتبار). ذلك أن الجهادية، ومهما ضؤلت في أقليتها، هي حقاً واحد من أشكال التعبير عن هذا الضيق ذي الجذور التي لا مزيد على وضوح بداهتها. بإنكار أسباب هذا الضيق أو بتسليط الوصم عليها، تنتهي المقاربات المهيمنة التي أتباين معها ههنا، إلى إبطال كل شكل تعبيري عنه بل حتى تجريمه. في هذا المعنى، هي تغذي السيرورة التي تنوي محاربتها. ذاك هو ما

---

(١٨) مع تمييزه من شخص آخر يحمل الاسم نفسه الذي اشترك في تأليف نص منير مع عبد اللالي حاجات Marwen Mahmoud et Abdellali Hajjat,: *Islamophobie: comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*, La Découverte, 2016

يجعلني أرى أنه من الأساسي، وفي نطاق الاحترام الودي الذي أجهد نفسي لمراعاته تجاه زملائي، التذكير بأن التباينات التي تفصل بين الأطاريح التي تتواجه في موضوع بمثل هذه الجوهرية تمثل رهاناً أكثر أهمية كثيراً مما يبديها عليه مَن لا يزيدون بنوع من الكسل، عن أن يروا فيها، مجرد صراع أَنَوَاتٍ تافه.

المراجع

Benslama, Fethi (2016). *Un furieux désir de sacrifice: Le surmusulman*. Paris: Le Seuil.

Bertho, Alain (2016). *Les Enfants du chaos: Essai sur le temps des martyrs*. Paris: La Découverte.

Burgat, François (2016). *Comprendre l'islam politique: Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste (1973-2016)*. Paris: La Découverte.

Courbage, Youssef et Emmanuel Todd (2007). *Le Rendez-vous des civilisations*. Paris: Seuil.

Kepel, Gilles (2015). *Terreur sur l'Hexagone: Genèse du Jihad français*, avec Antoine Jardin. Paris: Gallimard.

Kepel, Gilles (2016). *Fracture.* Paris: Gallimard-France Culture.

Lia, Brynjar. *Architect of Global Jihad: The Life of Al-Qaeda Strategist Abu Mus'ab Al-Suri.* Oxford; New York: Oxford University Press.

Mahmoud, Marwen et Abdellali Hajjat (2016). *Islamophobie: Comment les élites françaises fabriquent le «problème musulman»*. Paris: La Découverte.

Meddeb, Abdelwahab (2002). *La Maladie de l'islam.* Paris: Seuil (coll. La couleur des idées)

Roy, Olivier (2016). *Le Djihad et la mort*. Paris: Seuil.

Thompson, David (2012). *Les Jihadistes français.* Paris: Seuil.

Thompson, David (2016). *Les Revenants.* Paris: Seuil-Les jours.

Venturi, Francesco (1972). *Les Intellectuels, le peuple et la révolution: Histoire du populisme russe au XIXe siècle*. Paris: Gallimard. Tome 1.

التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة

ساري حنفي(*)

«تضافرت آراء أكثر العلماء الناظرين في التاريخ الطبيعي للأديان أن الاستبداد السياسي متولد من الاستبداد الديني، والبعض يقول إن لم يكن هناك توليد فهما أخَوان أبوهما التغلب وأمهما الرياسة، أو هما صنوان قويان بينهما رابطة الحاجة إلى التعاون على تذليل الإنسان، والمشاكلة بينهما أنهما حاكمان: أولهما في مملكة الأجسام والآخر في عالم القلوب».

(الكواكبي، ٢٠٠٦: ٤٥).

مقدمة

يحتاج فهم التغيير المجتمعي إلى ثلاث مقاربات: **الأولى**، مقاربة ماركسية، تظهر التراتب الطبقي الاجتماعي، وكيف يمكن للظلم الطبقي أن يكون مولداً لحراكات اجتماعية ضد السلطات والطبقة المهيمنة؛ و**الثانية**، مقاربة هوياتية، والتي تبين كيف تتشكل الهويات الاجتماعية، بما في ذلك الهوية الفردية؛ شوق الفرد والجماعات الإثنية إلى التحرر من هيمنة سلطات استبدادية، اشتهرت باستخدامها لأدوات المراقبة والسيطرة والسجن والتعذيب ومنع الحريات الفكرية، وفرض ثقافة واحدة باسم الأمة أو التاريخ أو الدين. أخيراً، هناك المقاربة **الثالثة**، وهي الفيبيرية المركزة على دور القيم في تنميط سلوك الفرد والجماعات، وتغيرها يدفع باتجاه تغيير في الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

لقد بينت الانتفاضات العربية أنها حملت بذور هذه المقاربات الثلاث ومطالبات ناشطيها في الحرية والديمقراطية والعدالة الاجتماعية، ولكن أيضاً قيماً معرفية جديدة كالنقاش حول الدولة المدنية وتطوير مفهوم المواطنة. في هذه الدراسة، سأركز على أهمية المقاربة الفيبيرية لفهم هذه الانتفاضات حيث تَمَثَّلَ الشباب العربي بقيم جديدة

(*) يشكر الكاتب كلًّا من الجامعة الأميركية في بيروت وبرنامج «متى ينتهي التسلُّط في العالم العربي» WAFAW لتقديم الدعم المالي لهذه الدراسة.

من فضاءات العولمة، وظهر دور لبعض النخبة الدينية والسياسية ـ الدينية في تبني ونشر فكر جديد، أقرب إلى مفاهيم بشرت بها الحداثة من عدالة اجتماعية ومواطنة وديمقراطية وتسامح وإنسانية. لقد شهد العقد الماضي في الوطن العربي تسارع حركة التجديد الإسلامي من قبل جيل جديد من المثقفين الذي كانوا على استعداد لسد الفجوة بين الدراسات الإسلامية التقليدية، والعلوم الاجتماعية والإنسانية. وهذا لم يأتِ من خلال الهياكل السياسية التقليدية المعمول بها، ولكن من خلال مبادرات جديدة من مؤسسات أكثر مرونة مثل مراكز تفكير ودراسات، وشبكات للأبحاث، ودور النشر. على الرغم من أن الكثير من هذه المبادرات، سبقت الانتفاضات العربية، فقد قدمت هذه الأخيرة لهم مزيداً من الوضوح وزيادة في جمهورهم.

ففي موضوعة الديمقراطية مثلاً، ربما تكمن أهم تبعات الانتفاضات العربية على التيارات والحركات الإسلامية، في توضيح مواقفهم من هذه الموضوعة باعتبارها فلسفة وآليات. وفعلاً، ظهرت وثائق وبيانات جلية بتبني النظام السياسي ـ الديمقراطي (حزب النهضة التونسي، وحزب العدالة والتنمية المغربي، وحزب الحرية والعدالة المصري، وحزب الإصلاح الجزائري واليمني، وحركة حماس، والبيان الختامي لجماعة الإخوان المسلمين السوريين في ٢٠١٥، ووثائق الأزهر ٢٠١٢، وغيرها). وظهرت تنظيرات وفتاوى جلية من بعض الرموز الإسلامية المؤثرة، كالشيخ يوسف القرضاوي، رغم أنه لم يقم بأي نقد ذاتي لكتاباته السابقة والمنددة بالليبرالية ـ الديمقراطية (ككتابيه: **الحلول المستوردة وكيف جنت على أمتنا**، و**الحل الإسلامي فريضة وضرورة**). ولكن ثمة استثناء لهذا التطور المهم، إذ لم يشمل الاتجاه السلفي والذي أصبح الاتجاه الإسلامي الوحيد (إضافة إلى الإسلامية الجهادية العنيفة ـ القاعدة وأخواتها) الذي ما زال يحمل في أفكاره وممارسته الكثير من المراوحة بين الالتباس إلى الرفض التام والتكفير لمفهوم الديمقراطية.

تحاول هذه الدراسة رسم خريطة التكوينات الجديدة المساهمة في التجديد الإسلامي من الداخل، في حقبة ما بعد الانتفاضات العربية، وفحص الاستراتيجيات السياسية والفكرية المستخدمة، وإن كانت قد تفاعلت جدياً مع العلوم الاجتماعية والإنسانية.

بينما يدخل العالم العربي في السنة السابعة منذ بدء الانتفاضات، تظهر نتائج بالغة الخطورة؛ إذا كنا سننظر إليها وكأنها نهاية صيرورة التغيير، فهي كارثية وتقسيمية لفضاءات استبدادية التي كانت مستقرة سياسياً منذ استقلال الدول الوطنية، ولكن إذا اعتبرناها بداية مخاض وعملية انتقالية نحو مجتمعات يطوق أفرادها إلى المواطنة المتساوية والحرية والعدالة والكرامة[١]، فربما نصبح أقل صرامة في أحكامنا القيمية السلبية

---

(١) هذا المطالبات هي ليست فقط مرئية في شعارات الثورات العربية (سراج، ٢٠١٤) ولكن أيضاً في الباروميتر العربي الذي يصدره مبادرة الإصلاح العربي <http://www.arabbarometer.org/ar/content/%D8%AF%D9%88%D8%B1%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D8%A7%D8%B1%D9%88%D9%85%D9%8A%D8%AA%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A> =

ويقظين للتغيرات البطيئة ولكن النوعية، على طريقة مفهوم آصف بيات (الزحف الهادئ) (Quiet Encroachment) (Bayat, 2010). في خضم ذلك تنقسم النخب، من جهة، إلى نخب متطرفة وعنيفة (عملياً أو نظرياً) منها الإسلامي المتطرف المتبني لفكر داعش أو لفكر سلفي رافض للتجديد، ومنها اليساري الليبرالي العلماني المتطرف المتحالف مع العسكر والاستبداد. ومن **جهة أخرى**، نخب إسلامية أو حداثية ليبرالية منفتحة اجتماعياً أو/ وسياسياً على التجديد الفكري باتجاه مطالب العدالة الاجتماعية والديمقراطية والمواطنة.

لفهم هذه الأطروحة، هناك خمس قضايا لا يتسع هذا المقال لإثباتها، ولكننا سنتناولها كمنطلقات.

المنطلق الأول: وهو أن الحقل الديني يتمتع باستقلالية نسبية عن حقل السلطة السياسية. وقوة هذه النسبية تختلف من بلد إلى آخر. فلا يمكن مثلاً، فهمُ ما يحصل في السعودية باعتبار أن السلطة السياسية والسلطة الدينية لهما توجهات دينية واحدة. هذا سيسمح بإمكانية إظهار كيف أن المناهج المُدَرَّسَة في جامعات المملكة والفتاوى الصادرة عن اللجنة الدائمة للبحوث الإسلامية والإفتاء تدفع باتجاهين اجتماعي وسياسي محافظَين، ليس بالضرورة ما تدفع به النخبة الحاكمة (حنفي، ٢٠١٦). وكما تعمل هذه النخبة في تعبئة الإعلام والمجتمع في اتجاه ما، تقوم السلطة الدينية بالتحالف مع مؤسسات مدنية واقتصادية بتعبئة مضادة، أو على الأقل مغايرة لتوجهات الحكومة.

المنطلق الثاني: نحن نرفض استخدام مصطلح «الإسلام السياسي»: هناك فكر إسلامي ـ سياسي متعدد ومتنوع، منه الوسطي ومنه المتطرف، تحمله الأفراد أو الحركات الإسلامية أو الإسلام الرسمي. وغالبا ما استخدم تصنيف الإسلام السياسي باعتباره قدح بمجموعات حركية معينة، والإيحاء أن اتجاهها واحد يتألف من قارئي سيد قطب من الإخوان المسلمين إلى القاعدة. والطريف أن من يستخدم هذا النعت هم غالباً حاملو الإسلام الرسمي الذين يعتبرون إسلامهم ليس سياسياً.

المنطلق الثالث: لا يمكن فهم الحركات التجديدية الحالية القائمة على التجسير بين العلوم الاجتماعية والشرعية بدون استحضار دور أساسي، أدّاه بعض منتجات مشروع التأصيل الإسلامي للمعرفة الذي قاده المعهد العالمي للفكر الإسلامي والمساهمات المهمة لأساتذة العلوم السياسية في مشروع «العلاقات الدولية في الإسلام» (١٩٨٦ ـ ١٩٩٦) من قبل عبد الحميد سليمان، ومن ثم سيف عبد الفتاح وناديا محمود مصطفى وهبة رؤوف. (مصطفى، ٢٠٠٩). كما أن هناك مساهمات فردية فلسفية حاسمة في مسيرة التجديد، ومن هذه المساهمات أعمال رضوان السيد (لبنان)، وأبو يعرب المرزوقي (تونس)، وعبد الوهاب المسيري (مصر) وطه عبد الرحمن (المغرب) وعبد الله المالكي (المالكي، ٢٠١١) (السعودية)، وعلي شريعتي (إيران)، وآخرين.

= انظر أيضاً: المؤشرات العربية التي يصدرها المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، و <http:// en.calameo.com/read/001231435c784dc54b488>

المنطلق الرابع: هناك اختلاف على ما يمكن تجديده. في الحقيقة، إن الخلاف بين ما هو نصي لا يُمس، وغير نصي متغير هو قديم منذ موجة الإصلاح الديني في عصر النهضة من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وترتيب العلاقة بين أولية النقل على العقل أو العكس[٢]. حديثاً، تتبنى المدرسة المغربية الرؤية المقاصدية التي تفرق بين الكليات وغيرها، وتعتبر أن الكليات تتمثل بشكل أساسي في العناصر العقدية الأساسية والعبادات، وتترك الباقي للاجتهاد. بينما يفرق الأزهر بين الثوابت الخالدة، والمتغيرات المتحركة، ويحدد الشيخ الأكبر للأزهر أحمد الطيب ثوابت الدين بـ «العقيدة، وأركان الإسلام الخمسة، وكل ما ثبت بدليل قطعي من المحرمات، وأمهات الأخلاق، وما يثبت بطرائق قطعية في شؤون الأسرة من زواج وطلاق وميراث، ومن الحدود والقصاص» (عطية، ٢٠١٧).

المنطلق الخامس: مع أن العلوم الاجتماعية على مستوى العالم، وكذلك الفلسفة، هي من الأدوات الرئيسة المستخدمة في الإصلاح الديني، فالحال ليست كذلك في الوطن العربي[٣]. على الرغم من الانطباع العام على قطيعة عقدية وفكرية بين السنّة والشيعة، فإن هناك تفاعلاً مهماً وواضحاً بين فضاءات الاجتهاد لدى كلا الطائفتين؛ فكتاب **اقتصادنا** للشيخ المرحوم محمد باقر الصدر، كان قد كُتب بناءً على طلب من وزير الأوقاف الكويتي. كما أن هناك دلائل مهمة على التأثر المتبادل بين الشيوخ محمد مهدي شمس الدين، السيد محمّد حسين فضل الله، مع راشد الغنوشي وحسن الترابي (رحال، ٢٠٠٤).

في هذا المقال، سأتناول ثلاثة اتجاهات للتجديد من الداخل: **اتجاه شبابي تجديدي، واتجاه تجددي اجتماعياً وسياسياً؛ واتجاه تجددي اجتماعياً ومحافظ سياسياً.** وسأعطي أمثلة على هذه الاتجاهات. ولا أدعي على الإطلاق، أن هذه الأمثلة هي الأهم في مسيرة التجديد من الداخل، فالبحث ما زال في طوره.

أولاً: اتجاه شبابي تجديدي

هناك اتجاه شبابي تجديدي، حيث تنتمي غالباً قيادات هذه المبادرات إلى اتجاهات فكرية يمكن أن أسميها ما ـ بعد الإخوانية وما ـ بعد السلفية وما ـ بعد حركة الصحوة (السعودية). فهم قد درسوا أولاً الشريعة حتى مستويات عليا، ومن ثم تأثروا بفكر الإخوان والسلفية والصحوة. تنتشر هذه الاتجاهات بشكل أساسي في الخليج، ولكن لها امتدادات تتجاوز الحدود الوطنية، وبخاصة في مصر والمغرب. بعض هذه المبادرات بدأت في السعودية نذكر منها **ثلاث مؤسسات:** واحدة منها هي دار نشر: **الشبكة العربية للأبحاث والنشر**، ومركزان بحثيان أُسّسا حديثاً يهتمان بربط الفقه بالواقع بدرجات متفاوتة، وهما:

---

(٢) حول دعوة الإصلاح في فكر هؤلاء المفكرين الثلاثة انظر (الملّا، ٢٠١٥).

(٣) يخرج هذا الموضوع عن أهداف هذا الكتاب وأحيل الكاتب إلى كتابين حول هذا الموضوع: (أبو زيد، ٢٠١٣؛ بشارة، ٢٠١٣).

مركز نماء للبحوث والدراسات، و**مركز التأصيل للدراسات والبحوث**. كما أن بعضها في قطر مثل مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق (يرأسه طارق رمضان) ومنتدى العلاقات العربية والدولية[٤] (ويرأسه السعودي محمد حامد الأحمري)[٥]، ومعهد المقاصد (يرأسه جاسر عودة)[٦]. يبدو أن الجديد في الموضوع هو قيام بعض دول الخليج بالمبادرة في إنشاء مؤسسات لتأطير التجديد الإسلامي، ولكن دائماً باستخدام أدمغة من مصر والمغرب وتونس، وبشكل أقل من الجزائر وسورية ولبنان. وفي بعض الأحيان، يتم تمويل مراكز بحثية مقرها خارج الخليج، ولكن بتمويل خليجي كما هي الحال في مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث (تمويل إماراتي). طبعاً هناك مبادرات أخرى رائدة مصرية، مثل دار نشر «مدارات»[٧] التي تنشر كتباً، تجمع بين العلوم الاجتماعية والدينية، وكذلك دور مغربية أخرى.

١ ـ الشبكة العربية للأبحاث والنشر

تأسست الشبكة العربية للأبحاث والنشر في العام ٢٠٠٧ على يد مجموعة من الباحثين المتميزين القريبين تاريخياً من حركة الصحوة السعودية، يديرها الباحث الإسلامي نوَّاف القُدَيْمي. لقد اتخذت الشبكة من بيروت مقراً لها لما تتمتع به هذه المدينة من حريات فكرية. وتكمن أهمية هذه الدار بالحجم الكبير من الكتب التجديدية التي قدمتها للقارئ العربي.

لنأخذ مثلاً على ذلك كتاب الباحث السعودي نواف القديمي **أشواق الحرية: مقاربة للموقف السلفي من الديمقراطية** الذي أعتبره من أهم ما قرأت في الرد على كثير من السلفيين في مواقفهم المبهمة والرافضة للديمقراطية، وعدم اعتبارها موضوعاً ذا أولوية في أجنداتهم الدعوية والسياسية، وغياب مشروعات المطالبة بالاختيار والانتخاب، وتباري

(٤) هو مركز للأبحاث والدراسات تأسس عام ٢٠١١، للإسهام في «دعم التنمية الثقافية والسياسية وتعزيز آليات الحوار بين الأطراف السياسية والفكرية المختلفة» استضاف المنتدى باحثين ومفكرين وأكاديميين من المنطقة العربية والعالم ينتمون إلى مشارب أيديولوجية مختلفة إسلامية أو ليبرالية. انظر: <http://fairforum.org/%D8%B9%D9%86-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%86%D8%AA%D8%AF%D9%89>./

(٥) درس في المعهد الشرعي في مدينة أبها الثلث الأخير من الثمانينيات ذهب إلى أميركا لمواصلة الدراسة وحصل على شهادة الماجستير ثم التحق بجامعة لندن ليحصل على الدكتوراه وكان بحثه حول الوقف في فترة تاريخية محددة من القرن الثامن عشر في الجزائر. أسس ومجموعة من الدعاة والناشطين في مجال العمل الإسلامي (التجمع الإسلامي في أمريكا الشمالية) واختير رئيساً له. وهو يشرف على الموقع الإلكتروني الشهير طريق الإسلام (المسؤول عنه وزارة الأوقاف القطرية) <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D9%85%D8%AD%D9%85%D8%AF_%D8%AD%D8%A7%D9%85%D8%AF_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%AD%D9%85%D8%B1%D9%8A>.

(٦) هو مركز فكري بحثي تتلخص رؤيته في أن تكون مقاصد الشريعة منهجية هادية للبشرية في بحثها عن الحق والحكمة والكرامة، ومهمته هي البحث في مقاصد الشريعة وتطبيقاتها في شتى مجالات العلوم والنشاط الإنساني. <http://www.maqasid.org>.

(٧) <https://www.facebook.com/Madaratrp>.

بعضهم بالتخصص في نقد دعاة الحقوق والشورى والديمقراطية. وبسبب تميز هذا الكتاب بلغته السهلة للقارئ غير المتخصص فقد طُبع ست طبعات، أولها قبل الانتفاضات العربية (٢٠٠٩)، ولكن بقي صالحاً لتغذية الجدل حول موضوع الديمقراطية. فعلى الرغم من بدء الحلحلة في بعض الأوساط السلفية بانخراطها في العملية الانتخابية (كحزب النور أو السلفية الثورية بقيادة حازم أبو إسماعيل في مصر)[٨]، أو بتطوير خطاب متلعثم حول ضرورة الأخذ بخيارات الشعب لدى بعض الفصائل العسكرية السورية ذات الأصول السلفية (مثل حركة أحرار الشام وجيش الإسلام)، فما زال كثير من الحناجر التي تُنظِر للبحث عن «أهل الحل والعقد» وتصر على التفكير التبسيطي الثنائي في مقابلة بين النظام الديمقراطي والنظام الإسلامي، وتخشى أن يؤدي تطبيق حكم الشعب إلى مخالفة حكم الشريعة.

يقوم القديمي بتعبئة جهاز مفاهيمي من داخل الحقل الإسلامي مستخدماً الأدبيات الإسلامية في تفسير آيات القران الكريم والحديث الشريف لتفنيد الكثير من هذه الثنائيات. ويرى أن تطبيق الشريعة هو قرار الأمة وليس قرار حاكم مستبد، وتالياً، يجب عدم فرض أي تشريع بالقوة. كما قدم القديمي تحليلاً مضموناً لعدد كبير من الدراسات والكتب السلفية، ليخلص إلى أن هناك ملامح منهجية مشتركة يمكن اختزالها في خمس نقاط: **الأولى**، أنهم يلازمون بين مفهومَي الديمقراطية والعلمانية ويستخدمون هذا الربط لنفي المشروعية الدينية عن الديمقراطية. **الثانية**، استحضار نماذج ديمقراطية مشوهة. **الثالثة**، سرد المطولات من أجل إثبات عدم جدوى النظام الديمقراطي، وذلك وفق معلومات انتقائية تفتقر إلى التماسك والدقة، وأغلبها منقول من كتابات غربية تمارس نقد هذا النظام بهدف إصلاحه لا إلغائه. **الرابعة**، الهوس بالنموذج الأمريكي حيث يتم تشريح عيوبه وتأثير الإعلام ولوبيات المال وشركات السلاح، بينما يتم تجاهل نماذج ديمقراطية أخرى. **الخامسة**، تدبيج المدائح للنظام السياسي ـ الإسلامي الذي يمثل كما يقولون، منتهى العدل والرحمة والتكافل، من دون بذل جهد لرسم ملامح لطبيعة هياكل السلطات وآليات الاختيار والمراقبة والمحاسبة في هذا النظام.

٢ ـ مركز نماء للبحوث والدراسات

هو مركز بحثي غير ربحي، يديره ياسر المطرفي، يعمل في مجال البحث الشرعي والفكر الإسلامي، تأسس عام ٢٠١١ ومقره الرئيس في مدينة الرياض، وله فروع في القاهرة والرباط، حيث يهدف إلى «تنمية العقل الشرعي والفكري، وتطوير خطابه وأدواته المعرفية بما يُمكِّنه من الالتزام بالمحكمات والتفاعل مع حركة التنمية والانفتاح الواعي على المعارف والتجارب العالمية المعاصرة». إذا يتحدث مركز نماء في بيان رسالته عن الحاجة إلى دمج خطاب إسلامي وسطي في الخطاب الفكري وأدواته، من أجل «تطوير الوعي» والاطلاع

(٨) انظر إلى تطور التوجهات الفكرية والسياسية لدى السلفية في مصر في مقالة لاكروا وشلاطة في هذا العدد.

على «معارف العالم المعاصر وخبراته»[٩]. وبإلقاء نظرة فاحصة على أنشطة هذا المركز (دراساته ومحاضراته واستعراضاته للكتب)، يظهر بجلاء وجود هذا الربط والدمج من خلال أدوات فلسفية ومنطقية، وقليل من العلوم الاجتماعية، ذلك أن الباحثين المنخرطين في هذا المسعى، إما أنهم من المختصّين في الشريعة أو الفلسفة أو التاريخ، وإما أنهم مفكرون بكلّ بساطة. وهذه عناوين ثلاثة لدراسات تحمل دلالات واضحة على الموقع الإلكتروني: «الحرّية أو الشريعة؟»، و«مشكلات القيم بين الثقافة والعلوم»، و«مدرسة ابن رشد الفكرية وصلتها بالنهضة الأوروبية». إن الإشارة بإيجابية إلى مدرسة ابن رشد الفكرية أمر لم يحدث في الأمس القريب في دولة يهيمن عليها التيار السلفي الوهّابي. وقام هذا المركز بتسليط الضوء على الدور اللافت لثلاثة من الفلاسفة المغاربة هم، محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، وعبد الله العروي، والذين قدموا مقاربات جيدة لتفسير التراث العربي والإسلامي، ولكن لم يتم استخدام العلوم الاجتماعية إلا بشكل هامشي جداً. ومثال ذلك أحد كتّاب مركز نماء، وهو عبد الله السُفَياني. وقد نال السفياني شهادة الدكتوراه في التعليم من الجامعة الإسلامية في المدينة المنورة في سنة ٢٠١٤ في مسعى للربط بين التربية كعلم والفقه، وهو ما يلاحظه المرء في عنوان شهادة الدكتوراه التي نالها، وهي «نقد الأنظمة التربوية من خلال فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية وتطبيقها في ميدان البحث التربوي». وفي محاضرة في «قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي» لعبد الله السفياني، يطعن المحاضر في قدسية الفقهاء، مستخدماً الفلسفة وإشارات من العلوم الاجتماعية (فرويد وابن خلدون) (السفياني، ٢٠١٤).

هذا، ويبدو أننا بصدد بدايات التعامل مع العلوم الاجتماعية بعد التعامل معها ليس كعلوم ولكن كدراسات فكرية، كما يوضح ذلك اسم الإصدار الجديد للمركز وهو مجلة **نماء الفصلية للدراسات الشرعية والفكرية.** (صدر العدد الأول في عام ٢٠١٦[١٠]، والثاني في عام ٢٠١٧)[١١] وقد برر مركز نماء هذا الإصدار على أنه يهدف إلى «تنميةِ العقلِ الشرعيِّ الفكريِّ، وتطويرِ خِطابِهِ وأدواتِهِ المعرفيَّةِ بما يُمكِّنه مِنَ الالْتزام بالمُحَكَّماتِ، والتفاعلِ مع حركةِ التنميةِ والانفتاحِ الواعِي على المعارِفِ»؛ إذ يحتم تنزيلَ هذا الهدف فتح نافذة بحثية نقدية معمقة على الكسب المعرفي الذي أنتج في مسار التعاطي مع النص الشرعي، والإفادة من المنهجية المعرفية التي أنتجت العلوم الشرعية والفكرية، والاجتهاد في تطويرها واستئناف النظر فيها، وتنمية الحس المنهجي للإسهام في استكمال مسار التراكم العلمي المحصل في مختلف العلوم الشرعية والفكرية». هناك إذاً وعي لدى إدارة المركز بضرورة أن تصبح المجلة «جسر التقاء مختلف مكونات المجتمع الأكاديمي المنشغل بإشكاليات البحث العلمي في مجال العلوم الشرعية والفكرية، وبالأخص العلوم المنهجية التي تخدم هدف تطوير العقل الشرعي وتنمية ملكته التجديدية»؛ وكأنهم بذلك يريدون

(٩) <http://nama-center.com/default.aspx>.

(١٠) <http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?ID=30713>.

(١١) <https://drive.google.com/file/d/0B_azBC_1KJD2VFJJa1ZOanZ6R3c/view>.

الاستفادة من منهجية العلوم الاجتماعية ولكن ليس منتجاتها. ولقد أثار انتباهنا الوجود المكثف لأساتذة العلوم الاجتماعية والفلسفية. فمثلاً رئيس التحرير عبد الرزاق بلعقروز (أستاذ فلسفة في جامعة سطيف ٢ ـ الجزائر) ومدير التحرير هشام المكي (دكتوراه في التواصل والإعلام ـ المغرب). أما هيئة التحرير فتتألف، إضافة إلى عبد الله السفياني (كلية التربية ـ جامعة المجمعة ـ السعودية)، من باحثين شبان مهتمين بالشأن الإسلامي (أحمد سالم ومحمد توفيق من مصر؛ والحسان شهيد من المغرب). أما الهيئة الاستشارية، فمؤلفة من أساتذة من جميع الاختصاصات الشرعية والاجتماعية والإنسانية.

٣ ـ مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق

تأسس مركز دراسات التشريع الإسلامي والأخلاق عام ٢٠١٢، وهو عضو في كلية الدراسات الإسلامية بجامعة حمَد بن خليفة ـ الدوحة. يطمح هذه المركز إلى «الريادة في إصلاح وتجديد الفكر التشريعي والأخلاقي الإسلامي، من خلال الإسهام في صياغة منهجية أخلاقية راسخة، وقادرة على مواجهة التحديات العالمية المعاصرة». وكأن مدير المركز طارق رمضان يهدف ليحول هذا المركز إلى مختبر لما نادى به وهو «الإصلاح الجذري»[(١٢)] (رمضان، ٢٠١٦)، أي «معالجة مجموعة من القضايا المعاصرة، على وجه التحديد تلك القضايا المتعلقة بالأخلاقيات الإسلامية التطبيقية. وفي هذا الصدد، يتناول المركز من منظور إسلامي تلك العلاقة بين الإطار القانوني الشرعي والتعاليم الأخلاقية للدين الإسلامي. دائماً ما نجد العلماء في تناولهم لتفسيرات النصوص في إطار فقهي يركزون على الأحكام من دون الالتفات إلى المغزى الأخلاقي لتلك النصوص. وكأن الأخلاق الإسلامية معنية فقط بالسلوكيات القويمة دون التفكير في المعاني والأهداف. وهنا يأتي دور المركز في الموازنة بين الإطار الشرعي الفقهي والآفاق الأخلاقية، ومحاولة فهم العلاقة الضرورية بين حقلَي الدراسة. وفي سبيل تحقيق هذه الغاية، سوف يركّز المركز على مجالات بحثية محددة تشمل الفن، والاقتصاد، والتربية والتعليم، والبيئة، والتمويل، والغذاء، ودراسات النوع الاجتماعي، والإعلام، والطب، والأخلاقيات الحيوية، والسياسة، وعلم النفس، إلخ. وسوف يعالج المركز القضايا المعاصرة في كل حقل من هذه الحقول من خلال الاستعانة بعلماء النصوص وعلماء الواقع وتنظيم الندوات العلمية المتخصصة المغلقة التي تجمعهم ليتسنى لهم مدارسة القضايا والتشاور فيها والتركيز على الأسئلة الحساسة والدقيقة».

ولتحقيق المنهج التركيبي الذي يجمع علماء النص (من مختلف التخصصات التراثية الإسلامية) وعلماء السياق (من مختلف الخلفيات في العلوم الطبيعية والإنسانية)، قام المركز بتوظيف باحثين في العلوم النصية ولكن أيضاً باحثين في علوم الاجتماع والسياسة، يتبادلون الأفكار من حقل معرفي إلى آخر وإنتاج معرفة مشتركة.

(١٢) لدراسة تحليلية لتوجه طارق رمضان، انظر (الأزهر، ٢٠١٧).

٤ ـ مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

تعرف مؤسسة مؤمنون بلا حدود، التي تأخذ من الرباط مقراً لها، أنها تسهم في «خلق فضاء معرفي حر ومبدع لنقاش قضايا التجديد والإصلاح الديني في المجتمعات العربية والإسلامية، وتعمل على تحقيق رؤية إنسانية للدين منفتحة على آفاق العلم والمعرفة ومكتسبات الإنسان الحضارية، وخلق تيار فكري يؤمن بأهلية الإنسان وقدرته على إدارة حياته ومجتمعاته متخطياً الوصايات الإيديولوجية أو العقائدية». كما تهدف المؤسسة إلى «تهيئة الفرصة والبيئة الملائمة والدعم الذي يتيح لمختلف أنماط التعدد الفكريّ والثقافيّ ذي الطابع العقلانيّ والعلميّ أن تتفاعل في ما بينها وتتآلف جهودها، وتعزيز الدراسات والبحوث النقديّة والتحليلية لموروثنا الديني، وتفكيكِ الأُسس والقواعدِ الفكريةِ لظواهر الفكر والثقافة المغلقة والإقصائية، ودعم الدراسات والبحوث الاجتماعية والفكرية والدينية القائمة على أسسٍ علميةٍ وعقلانية، وبناء الكفاءات العلمية والكوادر البحثية القادرة على البحث العلمي في قضايا التجديد والإصلاح الثقافي والديني بشكلٍ مُعمقٍ ورصين، وتنسيق ودعم التواصل والتعاون بين الباحثين والمفكرين والمؤسسات الذين تتقاطع اهتماماتهم وأعمالهم مع رسالة المؤسسة، وإيصالُ صوت التيار التجديديّ الجادِّ لمختلف الشرائح الاجتماعية»[١٣].

وبخلاف المؤسسات السابقة ضمن الاتجاه الشبابي التجديدي الذي تبنى التجديد من داخل الحقل الديني، فإن هذه المؤسسة تحاول تفاعل بعض الاتجاهات الإسلامية مع اتجاهات حداثية، أي التجديد الذي نادى به مفكرون، مثل أركون والجابري ونصر حامد أبو زيد وغيرهم. وذكر بعض المطلعين على أدبيات ومنتجات هذه المؤسسة، أن هناك غياباً لكتّاب وباحثين من الإسلام الحركي التجديدي من الاتجاه الإخواني. وعندما سألت مدير المؤسسة، محمد العاني، عن ذلك، بيّن لي أنه قد اتصل ببعض مفكريهم للمشاركة في أنشطة المؤسسة، ولكنهم لم يستجيبوا. وفي مقابلات لنا مع شخصيات من حزب العدالة والتنمية، ذكروا أن لديهم شعوراً بإقصاء متعمد للإسلام الحركي، ناتج من أن أجندة دولة الإمارات السياسية ضد السلفية والإخوان ومروِّجة لإسلام صوفي مسيَّس. على الرغم من ذلك، تسهم مؤسسة مؤمنون بلا حدود فعلاً في نشر فكر تجديدي جديد، وتثير جدلاً مهماً لدى الحقل الأكاديمي العربي في العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية.

ثانياً: اتجاه تجددي اجتماعياً وسياسياً

في ما سبق تناولنا مبادرات تجديدية لها طابع مرن وليست مربوطة بأي جماعات سياسية إسلامية. في هذا الاتجاه الذي نسميه اتجاهاً تجددياً اجتماعياً وسياسياً هو أقرب لجهات حزبية، حيث لها ارتباطات بهيئات دينية أو دينية سياسية. وكما سنرى أنه بدأ باستخدام التجديد لخلق منظومة وسطية جديدة اجتماعياً وسياسياً.

---

(١٣) <http://www.mominoun.com/contacts/aboutus>.

سأبدأ من فضاءات جغرافية رحبة معروفة في حريات التعبير حيث نجد مجالس علمية للفتاوى، جسدت مفهوم فقه الواقع، وجسرت بين العلوم الاجتماعية والشرعية. ولذا فهي تنتمي إلى مدرسة سأسميها «المدرسة الإنسانية». وتعتبر فتاوى وقرارات مؤسسات، مثل المجلس الفقهي لأمريكا الشمالية والمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، ضمن هذه المدرسة. هناك منوال جديد للفقه من قبل هاتين المؤسستين. لقد أصدر المجلس الأول بيانين مهمين: **واحدهما**، بعنوان: أن تكون مسلماً مؤمناً وأمريكياً مخلصاً (اعتُمد في اجتماع الهيئة العامة في ٢٤ ـ ٢٥ أيلول/سبتمبر ٢٠١١)، **والآخر**، حول العلاقة بين المسلم وغير المسلم (ألفه عضو في اللجنة التنفيذية لهذا المجلس، جمال بدوي)[١٤]. لقد أسس هذان البيانان فقهاً جديداً للأقليات، وأعطيا نموذجاً جديداً في كيفية أن يكون الإنسان مسلماً ومواطناً في المجتمعات غير الإسلامية. بالطبع، هناك بيانات قد أتت من مؤسسات في المنطقة، مثل إعلان مؤتمر مراكش حول حقوق الأقليات الدينية في المجتمعات ذات الأكثرية المسلمة (كانون الثاني/يناير ٢٠١٦)، والذي نظمه منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة (أبو ظبي). سأركز في هذا المقال على مساهمة المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

١ ـ المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث

إذا كانت الثورة المعرفية قد حصلت في الوطن العربي قد ومضت إشراقاتها مع انطلاقة الانتفاضات العربية في عام ٢٠١١، فإن التحول المعرفي لدى مؤسسات الإسلامية الموجودة في المهجر، قد حصل قبل ذلك بعدة سنوات. فمنذ الدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث في عام ٢٠٠٦، قدم عبد الستار أبو غدة تقريراً حول **مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي** (٢٠٠٦). وقدم المحدث عبد الله الجديع منذ بداية القرن الواحد والعشرين، دراسة في غاية الأهمية بعنوان: **تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي** (٢٠٠٨) وكذلك طه جابر العلواني (٢٠٠٤). إذا أخذنا موضوعات الهجرة: شروطها، وطريقة عيش المهاجر في المجتمع المستَقبِل، بما في ذلك الموضوعات المجاورة له من فقه الأقليات، يمكن ملاحظة النقلة النوعية، والانتقال من انقسام المعمورة من دور إسلام وكفر وأمان وحرب، إلى الحديث عن العيش المشترك، ويعترف بتعقيدات أن يعيش المسلمون في الدول التي تحكمها سيادة القانون، حيث يمكن أن تدخل بعض القوانين في تناقض مع تفسيرات معينة للفقه الإسلامي.

جاء في البيان الختامي للدورة العادية الـ ٢٥ لهذا المجلس المنعقدة بمدينة إسطنبول في تركيا في الفترة من ٦ ـ ١٠ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٥ تحت عنوان: «فقه العيش المشترك في أوروبا، تأصيلاً وتنزيلاً» مؤكداً التعايش والاندماج الإيجابي وتسليط الضوء على واجباتهم تجاه الأشقاء اللاجئين السوريين من حيث رعاية أسرهم وأطفالهم. ويرى المجلس أن متطلبات العيش المشترك تقوم على عشرة مبادئ يمكن تلخيصها على النحو التالي:

---

(١٤) <http://www.fiqhcouncil.org/node/24>.

ـ التسليم بوحدة الأصل الإنساني؛ فلقد خلق الله عز وجل الناس جميعاً من أصل واحد. ويقتضي التسليمُ بوحدة الأصل الإقرارَ بمساواة الناس جميعاً في الاعتبار الإنساني والكرامة.

ـ احترام الكرامة الإنسانية ومراعاة حقوق الإنسان.

ـ التعامل بالعدل والإحسان والخلق القويم والبعد عن الظلم والجور، والتزام ما يؤلف بين فئات المجتمع المختلفة.

ـ الوفاء بالعهود والمواثيق، لأن هذا يبعث على الثقة والاطمئنان بين جميع الأطراف ويدعو إلى استقرار الحياة وحفظ الحقوق.

ـ التعاون الإيجابي لتحقيق المواطنة السليمة، ودرء المخاطر عن المجتمع، والحفاظ على البيئة، لما في هذا من الدلالة الواضحة على الحرص على التعايش والأخذ بالأسباب التي تعين على ذلك.

ـ القول بالتعددية وحرية الاعتقاد والعبادة، وهو من باب الإقرار بالحق في الاختلاف الذي يتيح للأطراف المتعددة العيش في أمن وأمان، في ما يرتضونه لحياتهم.

ـ اعتماد الحوار في التواصل وحل المشكلات، وهذا هو الأسلوب الأمثل الذي يهيئ الأذهان للالتقاء على الحق.

ـ العمل على كل ما يؤدي إلى التصالح وتحقيق السلم الاجتماعي، وحسن التواصل والتراحم والرفق المتبادل، ونبذ التشدد والعنف؛ لما يعود به من الخير وتحقيق الغايات والمقاصد الاجتماعية.

ـ احترام المقدسات وعدم الاعتداء والاستهزاء أو المساس بها.

ـ رفض كل ما يؤدي إلى العنف أو التطرف أو الإرهاب قولاً أو سلوكاً، ويجب أن يجرَّم حسب النظم والقوانين، فإن الله قد حرم قتل الأنفس والظلم والبغي بغير الحق[١٥].

ويضيف البيان قراراً مؤكداً عدم التفريق بين المسلمين وغيرهم في المواساة: «من أسس العيش المشترك عدم التفريق بين المسلم وغير المسلم في المواساة والدعم أثناء الكوارث الطبيعية أو مساعدة اللاجئين وإغاثتهم، فالتفريق بين المسلم وغير المسلم في هذه الصور يخالف الأصول التي دلت عليها نصوص القرآن.» (المصدر نفسه).

كما ترون من هذا البيان، هناك مصطلحات جديدة (مواطنة، مساواة، تعددية، حرية الاعتقاد، حقوق الإنسان، تواصل، عدل،...) تستخدم في هذا البيان ومفهوم جديد للعلاقة بين المهاجرين والمجتمعات المضيفة التي سوف نناقشها في الفقرة المقبلة.

إذاً، يدعو المجلس إلى ضرورة أن يتجاوز الطرفان الأيديولوجيات الأخلاقية والدينية المتشددة، وأن يمد كل واحد يده إلى الآخر. وينادي بالمسؤولية المزدوجة: سماح الأغلبية بالتنوع واستيعاب الاختلافات الثقافية، وتحلي الأقلية بالإبداع في التعامل مع التناقضات بين القوانين الوطنية والمعتقدات الدينية. وباستحضار مفهوم الاندماج الإيجابي، يصر

(١٥) <http://www.qaradawi.net/new/Articles-8271>.

المجلس الأوروبي وقبله طارق رمضان (Ramadan, 2005) (وهو من أهم نشطاء هذا المجلس) على ضرورة تحويل رأس المال الإثني (بالمعنى الذي يعطيه بيير بورديو لهذا المفهوم) المسلم إلى رأس المال الاجتماعي من خلال تحديد سعر صرف عالٍ لرأس المال الإثني من أجل ضمان الأساس البنيوي للعيش المشترك. ويدعو رمضان (Ramadan, 2009) من سماهم «مسلمو الغرب» (Western Muslims)، أن يسهموا بشكل إيجابي في تطوير مجتمعاتهم لتكون أفضل، بدلاً من التفكير في ازدواجية «نحن» و«هم». وهذا ما يسميه مقاربة ما بعد الاندماج (Post-integration). لقد وجدت بين الكثير من المشايخ الأوروبيين من أصل مسلم مثل هذا النوع من الدعوة. (انظر على سبيل المثال الشيخ مرشد معشوق الخزنوي ٢٠١٦). إذاً، نحن على أعتاب فقه جديد تؤسسه هذه المدرسة، والذي سماه جميل حمداوي فقه التعارف (حمداوي، ٢٠١٣)، كونه يبين علاقة المسلم بالآخر الأجنبي على مستوى المعاملات والعبادات والتفاعل الأخلاقي. ويتطلب أن يكون تعاملاً إنسانياً إيجابياً، قائماً على التفاهم والتسامح والتعارف والتعايش والصداقة والمودة والمحبة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**﴾ [الحجرات: ١٣].

أخيراً، ينافس هذا المجلس مجلس آخر في أوروبا، وهو المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة. يعنى هذا المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة بالشؤون الدينية والفكرية للمغاربة والمسلمين المقيمين بأوروبا. ووضع نصب عينيه تثبيت مرجعية دينية تعزز سبل الحوار والتواصل بين مختلف الديانات والثقافات داخل المجتمعات الأوروبية. ويقوم هذا المجلس بربط الأئمة بالإسلام المغربي الوسطي ويدربهم.

٢ ـ الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين

هو مؤسسة إسلامية تأسست عام ٢٠٠٤ يرأسها الشيخ يوسف القرضاوي (مصر/قطر)، وأمينها العام علي محي الدين القره داغي (سورية/قطر). ولها ثلاثة نواب من بينهم أحمد الريسوني (المغرب). وهي تضم ٤١ عضواً من كثير من الدول العربية والإسلامية. بينهم امرأتان فقط (من المغرب واليمن) وفيه شيخ شيعي من إيران (محمد واعظ زاده الخراساني) ومن الإباضية مفتي عمان الشيخ أحمد الخليلي. تأسست في لندن، ولكن مقرها الحالي هو دولة قطر هذا.

يختلف الاتحاد أنه يريد أن يرقى إلى العالمية والاستقلالية عن السلطات الزمنية، وتالياً، فهو يختلف عن المجامع الفقهية المعروفة: مجمع البحوث الإسلامية بالأزهر، ومجلس المجمع الفقهي لرابطة العالم الإسلامي، ومجمع الفقه الإسلامي الدولي التابع لمنظمة المؤتمر الإسلامي. وبعض هذه المؤسسات يتبع الدولة التي نشأ فيها، وهي التي تعين أعضاءه، وهي التي تنفق عليه. وفي مقابلة مع بعض أعضاء الاتحاد، تبين لي أن فكرته الأساسية كانت أن يقوم مجمع فقهي يتبنى الإسلام الوسطي المعتدل، ويتم اتخاذ فتواه جماعياً. وقد ذكر أحدهم أنهم كانوا يأملون في الحصول على مصادر مالية كافية لتأمين

الاجتماعات الدورية الضرورية للإفتاء الجماعي، لكن ذلك لم يحصل. لذا، أصبحت أغلب الفتاوى يصدرها الشيخ القرضاوي بعض الأحيان بعد مشورة الهيئة التنفيذية، وفي أحيان أخرى بدون مشورتها[١٦].

نحن نعتبر أن هذا المجلس هو تجديدي اجتماعياً وسياسياً، بسبب وجود كَمٍّ مهم من الفتاوى التي تتبنى مبادئ فقه الواقع التي نظّر لها الشيخ القرضاوي، والفقه المقاصدي الذي نظّر له الشيخ الريسوني. هذا، وينتقد البعض تسيس الاتحاد وتأثير حركة الإخوان المسلمين فيه، بسبب البيانات الصادرة عنه المؤيدة للانتفاضات العربية (ماعدا انتفاضة البحرين). وربما كانت استقالة الشيخ عبد الله بن بيه، نائب رئيس الاتحاد، بسبب هذا التسييس.

ومن وحي هذا الاجتهاد، قام الاتحاد بتحليل القروض السكنية الربوية في أوروبا، ومن ثَمَّ أجازها في المغرب. كما قام الشيخ يوسف القرضاوي، باستخدام الاجتهاد حول سؤال سئل حول «حضانة الأطفال واليافعين اللاجئين في أوروبا الذين وصلوا عن طريق البحر إلى أوروبا بدون والديهم. وأن لدى العائلات المسلمة المستقبلة أبناء مما يسمح استقبالهم حصول حالات خلوة»، فكان جوابه على النحو التالي: «[إذا] لجأ السوريون لبلاد غير المسلمين، كما نرى الكثيرين اليوم في أوربة، فعلى الجالية المسلمة هناك أن تقوم بواجب أخوة الدين، وأن يضموا أبناء المسلمين وبناتهم إلى أبنائهم وبناتهم، ويحفظوهم كما يحفظون ذريتهم، ليحفظوا عليهم دينهم وحياتهم وأعراضهم. ولا ينبغي أن تحول خشية المفسدة المحتملة دون ضم المسلمين في هذه البلاد لإخوانهم من اللاجئين السوريين، فإن في تركهم هلاكاً لهم، أو تضييعاً لدينهم وأعراضهم»[١٧]. وقد تبنى المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث هذه الفتوى. تعتبر مثل هذه الفتوى مثالاً جيداً لفقه الواقع، ذلك المفهوم العزيز على القرضاوي منذ أمد طويل. وقد بدأت بعض المؤسسات الفقهية بتبنيه في بعض فتاويهم. فعلى سبيل المثال، قدم مجمع الفقه الإسلامي الدولي[١٨] مساهمة مهمة في فقه الأقليات، مشيراً إلى أن غير المسلمين هم مواطنون لهم الحقوق والواجبات نفسها كما للمسلمين، وأنهم يتمتعون بقوانين خاصة للأحوال الشخصية الخاصة بهم[١٩].

---

(١٦) انظر على سبيل المثال احتجاج جاسر عودة، عضو مجلس أمناء الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، على بيان صدر عن الاتحاد بخصوص الصراع السياسي الأوروبي التركي والنظام الرئاسي التركي. فاعتبر أن هذا «البيان وغيره من البيانات ذات الطبيعة السياسية الحزبية يخرج عن دور الاتحاد كهيئة علمائية تستهدف أن تمثل مرجعية شرعية للأمة». انظر: «بيان القرضاوي: هل النظام الرئاسي الأوفق للشريعة؟ في مناقشة بيان الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، إضاءات (١٧ آذار/مارس ٢٠١٧)، <http://ida2at.com/qaradawis-statement-presidential-system-and-sharia>.

(١٧) <http://iumsonline.org/ar/fatawy/h1003>.

(١٨) تم إنشاء هذه الأكاديمية في عام ١٩٨١ كمبادرة من منظمة المؤتمر الإسلامي. وهي هيئة دولية من الخبراء المسلمين على موضوعات المعرفة الدينية والدنيوية على حد سواء. انظر: <http://www.iifa-aifi.org>.

(١٩) <http://www.iifa-aifi.org/3986.html>.

٣ ـ حزب العدالة والتنمية المغربي

نشأ هذا الحزب في أجواء من الإسلام المغربي المالكي والأشعري ذي النفحات الصوفية والمتميز تاريخياً بوسطيته وتأثير فلاسفة وفقهاء الأندلس فيهم (ابن رشد، الشاطبي...) وانتشار الفكر المقاصدي. والأهم من ذلك، هو امتياز المغرب منذ منتصف التسعينيات بهوامش مهمة من حريات الرأي. لقد تحلق حول حزب العدالة والتنمية المغربي نخبة فكرية، استطاعت التنظير لقضايا مهمة، مثل الدين والدولة، بما في ذلك الدولة المدنية وتدبير الحقل الديني؛ علاقة الدين بالمجال العام، توظيف الاستبداد السياسي للدين والطائفية والحداثة، الديمقراطية التوافقية والتشاركية وتحديات الانتقال الديمقراطي، الحريات الفردية، المواطنة والهوية وتدبير التنوع والتعددية. وهنا سأشير إلى أعمال مفكرين: **الأول**، سعد الدين العثماني، والذي أصبح منذ بداية ٢٠١٧ الوزير الأول في الحكومة المغربية. وكان العثماني أول من نظر بوضوح إلى التمييز بين السياسة والدين من دون فصل بينهما. وتالياً، بنى نظرية بأن العقل الدعوي مختلف عن العقل السياسي: «الدِّين حاضِرٌ في السِّياسة كمبادئَ موجِّهةٍ، وروح دافقة دافِعة، وقوَّة للأمَّةِ جامعة، لكنَّ الممارَسة السِّياسية مستقِلَّة عن أيِّ سُلطة بِاسم الدِّين أو سلطة دينية» (العثماني، ٢٠٠٩: ١١٣). وأن السياسي يتبع منطقاً له علاقة ببناء التحالفات وخلق أكثرية وعلاقة البلدان ذي الأكثرية المسلمة بالنظام العالمي. وبذلك يصبح السياسي ذا استقلال مهم عن الفضاء الدعوي[٢٠].

(٢٠) لمزيد من التفصيل حول نظرية العثماني فيما يلي إطاره النظري لمفهوم التمايز: «ينبثق الإطار النظري لعلاقة الديني والسياسي من الإطار النظري لعلاقة الديني بالدنيوي، وهي... علاقة مركبة، لا تتخذ طابعاً ولا صيغة واحدة لدى المنظّرين المسلمين منذ العهد النبوي إلى اليوم، وهذا التنوع نجده أيضاً لدى مختلف الشعوب والثقافات، ومختلف المدارس الفكرية والأيديولوجية، وقد أدى التنوع في معاني لفظ «الدين» وعدم أخذ ذلك بعين الاعتبار في كثير من الأحيان إلى الاضطراب وسوء التفاهم بين المدارس المختلفة... والظاهر أن أغلب الخلاف ناتج عن عدم ضبط المفاهيم أو المصطلحات، فكثيرون عندما يسمعون عبارة (فصل الدين عن السياسة) يفهمون منها فصل السياسة عن القيم والأخلاق، وتركها فريسة الأهواء وأنواع الدجل والكذب، أو عزلها عن حقائق العدل والمساواة وحب الخير للناس ومراعاة مصالحهم، بينما لا يعني بها آخرون من المدافعين عنها إلا عدم اعتبار القرار السياسي ذا قدسية وقطعية دينية لا تقبل الاختلاف وفي مستوى الوحي الإلهي. وفي رأينا أن العلاقة الأوفق بين الدين والسياسة في الإسلام ليس هو الفصل القاطع، وليس هو الوصل والدمج التامَّين، بل هو وصل مع تمييز وتمايز، ونحن هنا نستعمل عبارة شهاب الدين القرافي التي دافع عنها .. بالتمييز بين تصرفات الرسول بوصفه نبياً، وبين تصرفاته بوصفه رئيساً للدولة. والسبب في ذلك هو أنه لا يمكن إقرار فصل تام بين الدين والسياسة في أي مجتمع من المجتمعات، لأن الدين حاضر لدى الفرد المنتمي إلى المجتمع ..، كما أن الدين ـ أي دين ـ يطرح منظومة قيمية ومعيارية ويوجه للأهداف العليا التي يريد أن تسود الحياة وتوجه مسيرة الحضارة، مثل العدل والحرية والمساواة والشفافية والشورى وتكريم الإنسان وغيرها، وما ينتظره الدين من الناس المؤمنين به هو أن تنعكس هذه القيم المعيارية في علاقاتهم الدنيوية وفي عملهم السياسي، وبالتالي فإن الدين حاضر في السياسة كمبادئ موجهة، وروح دافقة دافعة، وقوة للأمة جامعة، لكن الممارسة السياسية مستقلة عن أي سلطة باسم الدين أو سلطة دينية. إن =

وبتعبير الباحث سلمان بن نعمان، قام العثماني بتدنيس العمل السياسي من خلال فك ارتباطه بالأنشطة الدعوية، واستبدال شعار «الإسلام هو الحل» بـ «الإسلام هو حركة حق وهدى»، والتركيز على إقامة الدين في مقابل تطبيق الشريعة، والانتقال من منطق الهوية إلى منطق التدبير.

أما المفكر **الثاني**، فهو الشيخ أحمد الريسوني، والذي كان يشغل منصب رئيس حركة الإصلاح والتوحيد والذي تم الضغط عليه للاستقالة من منصبه بسبب نقده اللاذع لدستور ٢٠١١، وكون ملك المغرب يتمتع بوظيفة دينية (أمير المؤمنين). كما يشغل الريسوني حالياً منصب نائب رئيس الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين، وبذلك فتأثيره التجديدي يتجاوز الفضاء المغربي. اشتهر الريسوني بآرائه الفقهية المتميزة المناهضة لحكم الردة، مستخدماً حجتين أساسيتين: **الأولى**، أن قتل المرتد مناهض لكلية في القرآن وهي ﴿**لا إكراه في الدين**﴾. أما **الثانية**، بأنه يسمح الآن في المعمورة كافة التحول من دين إلى آخر. وقدم رأياً آخر على جواز السماح للدعوات التبشيرية بممارسة عملها في الدول ذات الأغلبية الإسلامية، طالما تسمح الدول ذات الأغلبية المسيحية للمسلمين بأن يقيموا دعوتهم هناك. ومن الجدير بالذكر، أنه غالباً ما يتم تقديم مؤسسات الإفتاء الرسمية على أنها وسطية، وأن الأحزاب ذات التوجهات الإسلامية على أنها متطرفة. ففي كلا الرأيين الفقهيين للريسوني، هما وسطيان أكثر من المجلس العلمي الذي يرأسه العاهل المغربي الملك محمد السادس الذي كان له موقف متشدد من هاتين القضيتين. وليس من نافلة القول، أن نذكر أن هذا المجلس قد غيّر فتوى حد الردة تحت ضغط السلطة السياسية (الفتوى **الأولى** في ٢٠١١ و**الثانية** في ٢٠١٧) التي رأت في هذه الفتوى تسويداً لسمعة المغرب على أنه منفتح مع الاختلاف الفكري والعقائدي. وقد علق الريسوني على ذلك أن «المجلس قد سئل فأجاب، ومن ثم أمر فأطاع»، مشيراً بذلك إلى التدخل السياسي في الإفتائي أو الدعوي. وربما يكون الموضوع أعقد من ذلك، بحيث كان الضغط أيضاً من مجموعات حقوقية مغربية.[٢١]

= تبني التمييز بين الدين والسياسة لا الفصل التام ولا الوصل إلى حد التماهي، هو الذي سيمنع من التنكر للإنجازات التي حققتها البشرية في مجال الفكر السياسي، ويمكن من الاستفادة من تطوراته، ويفسح المجال في نفس الوقت ليكون الدين معيناً للقيم الأخلاقية والفكرية، بحيث يتم استصحاب هذه القيم في الممارسة السياسية استصحاباً يثريها بالمعاني الإنسانية السامية، كما يمكن أن يبقى الدين.. محفزاً للإصلاح السياسي، ومعالجة الظواهر السلبية في الحياة الإنسانية» (العثماني، ٢٠٠٩: ١٠١ ـ ١٠٣).

(٢١) «المجلس العلمي الأعلى في المغرب يتراجع عن فتوى شرعية قتل المرتد،» ٢٠ شباط/فبراير ٢٠١٧، <http://dune-voices.info/public/index.php/ar/2015-11-07-15-04-27/item/1401-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B9%D9%84%D9%89-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%BA%D8%B1%D8%A8-%D9%8A%D8%AA%D8%B1%D8%A7%D8%AC%D8%B9-%D8%B9%D9%86-%D9%81%D8%AA%D9%88%D9%89-%D8%B4%D8%B1%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D9%82%D8%AA%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%AA%D8%AF>.

يمكن أيضاً تناول مسيرة حزب النهضة التونسية، وما تخللها من آراء دينية وفكرية للشيخ راشد الغنوشي من تنظير لمفاهيم الشورى والديمقراطية وحقوق الأقليات والدولة المدنية، وحتى العلمانية الجزئية.

تنبع أهمية هذا التوجه التجديدي اجتماعياً وسياسياً من أن الاجتماعي مرتبط بشكل وثيق بالسياسي؛ فقضايا الأسرة وحقوق المرأة والمواطنة بشكل عام، هي دائماً ذات بعد سياسيٍ. والعكس أيضاً صحيح. من هنا، سنجد أن الاتجاه التجديدي اجتماعياً والمحافظ سياسياً، هو تجديد إشكالي، كما سنجد في المبحث الثالث.

ثالثاً: اتجاه تجددي اجتماعياً ومحافظ سياسياً

هناك كثير من المؤسسات الدينية التي تؤدي دوراً رائداً في تجديد الفكر الإسلامي اجتماعياً، ولكن بسبب ضعف استقلالها عن السلطة السياسية، فهي غالباً ما تكون ذات طبيعة محافظة سياسياً. وأعني بالمحافظة هنا هو غياب التجديد أو/والامتناع عن إعطاء أي رأي يزعج السلطة السياسية، حتى لو كانت هذه السلطة مستبدة ومنتهكة للمبادئ الأساسية لحقوق الإنسان. سأعطي في هذه السياق مثالين، وهما: مؤسسة الأزهر، والمجلس العلمي الأعلى المغربي، وهو إحدى مؤسسات الإسلام الرسمي المغربي.

جدير بالذكر، أن ثمة في كل بلد عربي مؤسسة، قد تكون مهمة، يحاول النظام السياسي تشجيعها وتمويلها للتجديد الاجتماعي والصمت السياسي. من هذه، يمكن ذكر منتدى تعزيز السلم في المجتمعات المسلمة (أبو ظبي)، ومؤسسة طابة. وقد نشطت مثل هذه المؤسسات في مكافحة الإرهاب والتطرف، ولكن من خلال مقاربة ماهوية اختزالية، تعتبر أن السبب شبه الوحيد للإرهاب، هو استشراء التطرف الفقهي والعقدي، ويتم الصمت الكامل عن دور الأنظمة الاستبدادية والفاسدة اقتصادياً واجتماعياً وحارمة للحريات الأساسية. فمنع حق الاختلاف وإلغاء الفضاءات العامة للحوار وسجن المعارضين واستخدام التعذيب الممنهج، هي مما يشكل الأرضية التي تترعرع فيها ثقافة التطرف.

١ ـ الأزهر الشريف

أدت مؤسسة الأزهر تاريخياً دوراً رئيساً في مصر وخارجها من طريق نشر فكر وفقه إسلامي وسطي ومجدد اجتماعياً ومحافظ سياسياً، بمعنى إما مناصرة السلطات السياسية في الحكم[٢٢]، وإما السكوت عنها. وقد مر الأزهر بمراحل متعددة من الإصلاح والجمود، بدأت من تجربة الإمام محمد عبده (١٨٤٩ ـ ١٩٠٥م)، رغم أن عبدو قد أنشأ «كلية علوم الدين» ككلية مستقلة خارج الأزهر نظراً إلى استيائه من جمود مشايخ الأزهر. هذا، وقد تابع تلميذه الشيخ مصطفى المراغي (١٨٨١ ـ ١٩٤٥م) الإصلاح. يتم تعيين شيخ الأزهر من

(٢٢) أصبح سياسياً الأزهر حليفاً وثيقاً للرئيس السيسي ضد الإخوان.

قبل السلطة السياسية. وقد كان الشيخ أحمد الطيب، الشيخ الأكبر الحالي للأزهر، عضواً في لجنة السياسات بالحزب الوطني الحاكم أيام الرئيس حسني مبارك. ويجاوز تأثير الأزهر مصر، بحيث تتوزع كلياته الدينية أو جامعاته في كثير من الدول العربية.

في عام ٢٠١١، أصدر الأزهر الشريف وثائق مهمة وكثيرة ذات طبيعة استرشادية: وثيقة «مستقبل مصر» (حزيران/يونيو ٢٠١١)، وثيقة «الربيع العربي» (تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١١)، وثيقة «الحريات والفن والإبداع» (كانون الثاني/يناير ٢٠١٢)، فوثيقة نبذ العنف (كانون الثاني/يناير ٢٠١٣). (عبد السلام وعبد الوهاب، ٢٠١٦). هذه الوثائق هي عرض لمبادئ توجيهية وسطية بارزة في الأخلاق الإسلامية. وعلى سبيل المثال جاء في وثيقة الأزهر حول مستقبل مصر: «من هنا نعلنُ توافقنا نحن المجتمعين على المبادئ التالية لتحديد طبيعة المرجعية الإسلامية النيرة، التي تتمثل أساساً في عدد من القضايا الكلية، المستخلصة من النصوص الشرعية القطعية الثبوت والدلالة، بوصفها المعبرة عن الفهم الصحيح للدين، ونجملها في المحاور التالية:

أولاً: دعم تأسيس الدولة الوطنية الدستورية الديمقراطية الحديثة، التي تعتمد على دستور ترتضيه الأمة، يفصل بين سلطات الدولة ومؤسساتها القانونية الحاكمة. ويحدد إطار الحكم، ويضمن الحقوق والواجبات لكل أفرادها على قدم المساواة، بحيث تكون سلطة التشريع فيها لنواب الشعب؛ بما يتوافق مع المفهوم الإسلامي الصحيح، حيث لم يعرف الإسلام لا في تشريعاته ولا حضارته ولا تاريخه ما يعرف في الثقافات الأخرى بالدولة الدينية الكهنوتية التي تسلطت على الناس، وعانتها البشرية في بعض مراحل التاريخ، بل ترك للناس إدارة مجتمعاتهم واختيار الآليات والمؤسسات المحققة لمصالحهم، شريطة أن تكون المبادئ الكلية للشريعة الإسلامية هي المصدر الأساس للتشريع، وبما يضمن لأتباع الديانات السماوية الأخرى الاحتكام إلى شرائعهم الدينية في قضايا الأحوال الشخصية.

ثانياً: اعتماد النظام الديمقراطي، القائم على الانتخاب الحر المباشر، الذي هو الصيغةَ العصرية لتحقيق مبادئ الشورى الإسلامية، بما يضمنه من تعددية ومن تداول سلمي للسلطة، ومن تحديد للاختصاصات ومراقبة للأداء ومحاسبة للمسئولين أمام ممثلي الشعب، وتوخي منافع الناس ومصالحهم العامة في جميع التشريعات والقرارات، وإدارة شؤون الدولة بالقانون ـ والقانون وحده ـ وملاحقة الفساد وتحقيق الشفافية التامة وحرية الحصول على المعلومات وتداولها.

ثالثاً: الالتزام بمنظومة الحريات الأساسية في الفكر والرأي، مع الاحترام الكامل لحقوق الإنسان والمرأة والطفل، وتأكيد مبدأ التعددية واحترام الأديان السماوية، واعتبار المواطنة منوط المسؤولية في المجتمع.

رابعاً: الاحترام التام لآداب الاختلاف وأخلاقيات الحوار، وضرورة اجتناب التكفير والتخوين واستغلال الدين واستخدامه لبعث الفرقة والتنابذ والعداء بين المواطنين، مع اعتبار الحث على الفتنة الطائفية والدعوات العنصرية جريمة في حق الوطن، ووجوب اعتماد

الحوار المتكافئ والاحترام المتبادل والتعويل عليهما في التعامل بين فئات الشعب المختلفة، من دون أية تفرقة في الحقوق والواجبات بين جميع المواطنين» (عبد الرحيم، ٢٠١٦).

إذاً، هناك وضوح رؤية حول تبني نظام الديمقراطية واحترام التعدد والحريات الشخصية، بغض النظر عن بعض التفاصيل التي يمكن أن تظهر انفتاحاً سياسياً حذراً جداً. وقد ظهر ذلك جلياً في رد فعل الأزهر تجاه ثورات الربيع العربي؛ مواقف فيها الكثير من التناقضات، بحيث غلب عليها المنحى الترددي إزاء الأحداث، ما انعكس سلباً في تأخر الإعلان عن دعم الانتفاضات، أو اللجوء إلى اتخاذ معايير مزدوجة في الحكم عليها (عبد الرحيم، ٢٠١٦). هذا، وقد شارك الأزهر في مؤتمر إسلامي، يعقد في غروزني عاصمة الشيشان، إحدى الولايات التابعة لروسيا الاتحادية، يحمل عنوان: من هم أهل السنّة والجماعة؟ والذي يقصي السلفية من تعريف أهل السنة والجماعة. وفي آخر بيان له في ٨ حزيران/يونيو ٢٠١٧، تبنى الأزهر في بيان له موقف حكومات مصر والسعودية والإمارات من حصار قطر[٢٣]، وهو ما يدل على ارتباط وثيق بالسلطة الزمنية المصرية.

٢ ـ المجلس العلمي الأعلى المغربي

كما ذكرنا سالفاً، أن هناك إسلاماً تاريخياً في المغرب، قد اتسم باتّباعه للمذهب المالكي[٢٤]، وفيه روح صوفية، وامتاز بوسطيته وتأثير فلاسفة وفقهاء الأندلس فيهم، وبخاصة ابن القيم الجوزي والشاطبي ونظريته في مقاصد الشريعة. كما ينتهج هذا الإسلام عقيدة الإمام أبو الحسن الأشعري؛ فمن العقيدة الأشعرية يستمد الفكر المغربي تصوراته واختياراته، فالأشعري هو أول من تصدى لتحرير عقائد أهل السنة وتلخيصها، ودفع الشكوك والشبه عنها، وإبطال دعوى الخصوم، وجعل ذلك علماً مفرداً بالتدوين. ويظهر كثير من المراقبين أن هذا الإسلام قد استمر لتتبناه أغلبية ساحقة من الشعب المغربي. ولعل هذا ما دفع الفيلسوف المغربي عبدو فيلالي ـ أنصاري للحديث عن إسلام قد فصل، بدون أن يعي ذلك، بين الديني والزمني (Filali-Ansary, 2002). مؤسساتياً، ثمة موجتان

(٢٣) أكد الأزهر، في بيان، «تأييده ودعمه للموقف العربي المشترك في قراره بمقاطعة الأنظمة التي تقوم بدعم الإرهاب، وتأوي كيانات العُنف وجماعات التطرف، وتتدخل بشكلٍ سافر في شؤون الدول المجاورة واستقرارها وأمن شعوبها». كما أكد الأزهر «دعمه لكافة الإجراءات التي اتخذها القادة العرب لضمان وحدة الأمة العربية، والتصدي بكل حزم وقوة لمخططات ضرب استقرارها، والعبث بأمن أوطانها». ودعا الأزهر إلى «مضاعفة جهود الأمة العربية لوقف المحاولات المغرضة التي تمارسها الأنظمة الشاردة، بما يشكل خطراً على أمن الإقليم العربي واستقراره، آملاً أن تفيق هذه الأنظمة من غفلتها، وأن تعود إلى رشدها وإلى أهلها وبيتها». انظر: «الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين يحرم مقاطعة قطر.. والأزهر: ضمان لوحدة الأمة،» سي إن إن بالعربية (٨ حزيران/ يونيو ٢٠١٧)، <https://arabic.cnn.com/middle-east/2017/06/08/iums-azhar-qatar>.

(٢٤) يتسم هذا المذهب مقارنة مع المذاهب الأربعة الأخرى بالمرونة في معالجة كثير من القضايا الشائكة والسماحة والتيسير في أحكامه.

من إعادة الهيكلة: **الأولى**، متعلقة بالحقل الديني، بعامة (بداية من ٢٠٠٤) **والثانية**، بمجال تعليم العلوم الشرعية وإعادة هيكلة جامعة القرويين، بخاصة (٢٠١٥).

تم إعادة هيكلة الحقل الديني بالمغرب من المخزن، بحسب حياة زلماط، بدءاً بعام ٢٠٠٣ تحت إكراهات خارجية وداخلية (زلماط، ٢٠١٦). خارجية، متمثلة بأحداث ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، وأحداث ١٦ أيار/مايو ٢٠٠٣ التي هزت الدار البيضاء، العاصمة الاقتصادية للمغرب. تمثل ذلك بتنظيم جديد لوزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، وذلك بإحداث مديرية المساجد ومديرية لتعليم العتيق وهيكلة المجلس العلمي الأعلى (٢٠٠٤) وإحداث الهيئة العلمية المكلفة بالإفتاء (٢٠٠٤)، وكذا إعادة هيكلة رابطة علماء المغرب بالرابطة المحمدية لعلماء المغرب (٢٠٠٤). ثم بعد ذلك، تم خلق إذاعة محمد السادس للقرآن الكريم (٢٠٠٤). وبعد ذلك بسنة، تم إطلاق قناة محمد السادس للقرآن الكريم (٢٠٠٥) وهما القناتان اللتان تشهدان نسبة سماع ومشاهدة عاليتين. وتم تنظيم مؤسسة دار الحديث الحسنية لتصبح معهد دار الحديث الحسنية (٢٠٠٥) وتأسيس مركز تأهيل وتكوين الأئمة والمرشدين والمرشدات (٢٠٠٦)، وإطلاق خطة ميثاق العلماء (٢٠٠٩). وتقوم وزارة الأوقاف بتمرير خطبة الجمعة على الأئمة، وهم ملزمون بقراءتها. في الخارج، تم إحداث المجلس العلمي المغربي بأوروبا (٢٠٠٨) ومن ثَمَّ في ما بعد، المجلس الأوروبي للعلماء المغاربة[٢٥] الذي يهتم بالشؤون الدينية والفكرية للمغاربة والمسلمين المقيمين بأوروبا.

أما الهيكلة **الثانية**، فقد صدر مرسوم ملكي بإعادة تنظيم جامعة القرويين، وتحديد مهامها وتحديد المعاهد التابعة لها، وكيفيات سيرها، ونظام الدراسة والتكوين بها (٢٠١٥). وتم إتباع الجامعة إلى وزارة الأوقاف بدلاً من وزارة التعليم العالي. وبحسب هذا المرسوم، يناط بجامعة القرويين القيام بالمهام التالية: «تكوين علماء وباحثين متخصصين في الدراسات القرآنية والعلوم الشرعية والدراسات الإسلامية المعمقة، وتكوين الأئمة والمرشدين والمرشدات، وإعداد برامج خاصة للتكوين والتأهيل والتكوين المستمر في مجال التأطير الديني والسهر على تنفيذها، وتنمية البحث العلمي في مجال الدراسات القرآنية والحديثية والعقدية والفقهية وقضايا الفكر الإسلامي المعاصر، والإسهام في التعريف بالعلوم الإسلامية وتاريخها والعمل على نشر الدراسات والأبحاث والمصادر المتعلقة بها، والإسهام في التعريف بتاريخ المغرب وتوثيقه وإنجاز الدراسات والأبحاث المتعلقة به، والإسهام في التعريف بالتراث الفقهي الإسلامي، وبالفقه المالكي منه على الخصوص، والعناية بمصادره، والعمل على نشره». هذا، وتضم جامعة القرويين المعاهد والمؤسسات التالية: مؤسسة دار الحديث الحسنية؛ معهد محمد السادس للقراءات والدراسات القرآنية بالرباط؛ معهد محمد السادس لتكوين الأئمة والمرشدين والمرشدات؛ المعهد الملكي للبحث في تاريخ المغرب؛ معهد الفكر والحضارة الإسلامية بالدار البيضاء، جامع القرويين للتعليم النهائي العتيق (أي المعاهد الشرعية) بفاس.

---

(٢٥) <http://www.ceomeurope.eu>.

إذاً، نظم المغرب التعليم الديني بشكل هرمي، بحيث يسعى إلى نشر الفكر الوسطي تنظيراً، ونشر فقه المقاصد والمآلات والنوازل. على الرغم من وسطية هذا الإسلام في القضايا الاجتماعية، فهو يبقى محافظاً ومسيطَراً عليه سياسياً، مما شكل ذلك سبباً لاستياء بعض الحركات الاحتجاجية في المغرب. ففي شهر أيار/مايو ٢٠١٧، أدت احتجاجات اجتماعية في مدينة الحسيمة، شمال المغرب، إلى إنزال الخطيب من المنبر، إثر رفض بعض نشطاء الحراك، ما جاء في خطبة الجمعة التي تحدثت عن نعمة الاستقرار في البلاد وضرورة تفادي كل ما من شأنه إحداث الفتنة. مع العلم أن الخطب تلقى بإشراف من وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية[٢٦].

هذا، وقد تم إنزال خطيب آخر في فاس، بعد أن قامت وزارة الأوقاف بتوقيف إمام المسجد، محمد أبياط، وهو أستاذ جامعي بكلية الشريعة بالمدينة ذاتها، وهو عضو بالمجلس العلمي المحلي فيها، عن إلقاء خطبة الجمعة عام ٢٠١٦ . هذا، وقد رفع المصلون، فور نهاية أذان صلاة الجمعة، شعارات تهاجم قرار وزارة الأوقاف[٢٧].

طبعاً، رغم الأهمية السوسيولوجية للإسلام الرسمي في المغرب، فإن هناك فاعليين آخرين، كالعلماء والخطباء والحركات الإسلامية والزوايا والطرائق الصوفية، وهم تارة في حالة تعاون، مع هذا الإسلام، وتارة أخرى في تنافس معه.

في ما يتعلق بالمجلس العلمي الأعلى، فهو إذاً مؤسسة دينية حكومية مغربية تُعنى بالإفتاء، يترأسها الملك محمد السادس، ويضم في عضويته سبعة وأربعين عالماً وعالمة، معينين جميعاً من المخزن، ويتألف بشكل أساسي من وزير الأوقاف ورؤساء المجالس العلمية في المدن والأقاليم المغربية. وكما نلاحظ، فإنه يكاد يكون هو المجلس الإفتائي الوحيد في الوطن العربي الذي يتألف من رجال ونساء، إضافة إلى الاتحاد العلمي للعلماء المسلمين. ورغم أن أعضائه معينون إلا أنهم يعتبرون شخصيات توافقية في المجتمع المغربي. من الجدير بالذكر، أن هذا المجلس يحتكر الإفتاء وينتقد أي فتوى قد تأتي من الخارج، أو الداخل المغربي. ولعل المثال الأبرز على ذلك، هو رد المجلس العلمي الأعلى ببيان شديد اللهجة ضد فتوى، أصدرها الشيخ القرضاوي حول الاقتراض الاضطراري لأجل السكن، قرر فيها جواز اقتراض أهل المغرب من البنوك التقليدية (الربوية) استناداً إلى الآية: ﴿**وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ إلاّ مَا اضْطُرِرْتُمْ إلَيْه**﴾، وعلى غرار هذه الآية، قرر في

---

(٢٦) «احتجاجات بالحسيمة شمال المغرب توقف خطبة الجمعة.. والوزارة المعنية تستنكر،» سي إن إن بالعربية (٢٦ أيار/مايو ٢٠١٧)، <https://arabic.cnn.com/world/2017/05/26/houceima-protests>

(٢٧) «أشهر خطيب جمعة في فاس صلى خلفه الملك: مصلون مغاربة يقاطعون الجمعة احتجاجاً على إقالة خطيب،» عربي ٢١ (٢ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٦)، <http://arabi21.com/story/964443/%D9%85%D8%B5%D9%84%D9%88%D9%86-%D9%85%D8%BA%D8%A7%D8%B1%D8%A8%D8%A9-%D9%8A%D9%82%D8%A7%D8%B7%D8%B9%D9%88%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AC%D9%85%D8%B9%D8%A9-%D8%A7%D8%AD%D8%AA%D8%AC%D8%A7%D8%AC%D8%A7-%D8%B9%D9%84%D9%89-%D8%A5%D9%82%D8%A7%D9%84%D8%A9-%D8%AE%D8%B7%D9%8A%D8%A8-%D8%B4%D8%A7%D9%87%D8%AF>.

الشريعة الإسلامية القاعدة المعروفة «الضرورات تبيح المحظورات». فاعتبر المجلس العلمي فتوى القرضاوي[٢٨] تعدياً على اختصاص العلماء المغاربة، ومساً بصلاحية الملك، رغم أن رد المجلس لم يتعرض لأسس وأدلة الفتوى، بل حصر الرد في الجانب السياسي والاستنكار. هذا، وقد احتجت حركة التوحيد والإصلاح في المغرب على بيان المجلس العلمي الأعلى ورفضته، كونه «شديد اللهجة ضد عالم كبير ولخلو البيان من حجج علمية».[٢٩]

خاتمة

لا يمكن فهم صيرورة التغيير بدون المقاربات الثلاث المذكورة في المقدمة. فبحسب نـوَّاف القُدَيْمي، لفهم الإصلاح والتغيير، «ينبغي أن ننظر إلى الحركات الإسلامية ضمن السياقات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. على سبيل المثال، الحركات السلفية في مصر. لأكثر من أربعين سنة، والحركات السلفية في مصر تعتبر الديمقراطية نظام كفر والمشاركة السياسية فيها محرَّمة، ولكنها غيرت رأيها للمصلحة السياسية المحضة في غضون شهرين. وكان كل ذلك ضمن الحديث النظري. ولكن، بعد الربيع العربي، برز واقع جديد وبالتالي، قامت الحركة السلفية فوراً بتغيير موقفها القديم ذي الأربعة عقود، وتبنت رأياً أكثر انفتاحاً.»[٣٠] فقط الانفتاح السياسي (على عكس التسلط) هو أفضل ميسِّر للإصلاح الحقيقي والعملي. وفي الوقت الذي نعيش فيه بثورات مضادة تدعمها بشكل أساسي بعض دول الخليج، نرى هناك دعوة من قبل بعض حكام الاستبداد بالتجديد، ولكن غالباً لدعم سياسات استبدادية وسجن المجددين المعارضين (مثل الشيوخ السعوديين إبراهيم السكران، سليمان الدويش ومحمد الحضيف). (جريدة **العربي الجديد** ٢٠١٧)

في هذا المقال، حاولت استحضار أمثلة من ثلاثة اتجاهات تجديدية مولدة من داخل الحقل الديني: اتجاه شبابي تجديدي؛ اتجاه تجددي اجتماعياً وسياسياً؛ واتجاه تجددي اجتماعياً ومحافظ سياسياً. إن التحدث عن اتجاهات لا يعني أن هناك تماسكاً مفاهيمياً لدى كل اتجاه أو داخل كل مؤسسة تم ذكرها. فالبعض قد يبدو مثلاً محافظاً سياسياً في بعض القضايا، وتجديدياً في قضايا أخرى. لكن كل هذه التجديدات هي من الداخل كون أصحابها هم من أولئك الذين درسوا الشريعة وحفظوا القرآن عن ظهر قلب، وامتهن كثير

---

(٢٨) «نص فتوى الشيخ القرضاوي،» <https://web.archive.org/web/20100620080140/http://www.islamonline.net:80/Arabic/shariah_corner/Fatwa/Topic_04/2006/09/01a.shtml>.

(٢٩) «المجلس الأعلى العلمي،» <https://ar.wikipedia.org/wiki/%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AC%D9%84%D8%B3_%D8%A7%D9%84%D8%B9%D9%84%D9%85%D9%8A_%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B9%D9%84%D9%89#cite_note-.D9.87.D9.8A.D8.A6.D8.A9_.D8.A7.D9.84.D9.85.D8.AC.D9.84.D8.B3_.D8.A7.D9.84.D8.B9.D9.84.D9.85.D9.8A_.D8.A7.D9.84.D8.A3.D8.B9.D9.84.D9.89_.D8.AD.D9.88.D9.84_.D9.81.D8.AA.D9.88.D9.89_.D8.A7.D9.84.D8.B4.D9.8A.D8.AE_.D8.A7.D9.84.D9.82.D8.B1.D8.B6.D8.A7.D9.88.D9.8A-1>.

(٣٠) كلمة القديمي في مؤتمر التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة في الجامعة الأمريكية في بيروت يوم الخميس، ١٣ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٦.

منهم العمل الدعوي أو الدعوي مخلوطاً بالسياسي. وهذا لا يعني بأي حال تهميش دور أهمية التجديد من خارج الحقل الديني. وبحسب تعبير عبد الغني عماد «لا نستطيع أن نفصل بين المحاولات الداخلية والخارجية للتجديد لأنهما يكملان ويبلغان بعضهما البعض»[٣١].

إن التاريخ حافل بالتجاهل المتبادل بين من هم داخل الحقل الديني ومن هم خارجه، ولعل أكبر مثال على ذلك، هو كتاب عبدو فيلالي ـ أنصاري الذي سرد في كتابه **اصلاح الإسلام** مسيرة المصلحين للإسلام معدداً ١٦ مصلحاً (Filali-Ansary, 2003)، ليس منهم إلا واحد في داخل الحقل الديني (علي عبد الرازق). ولكن على الرغم من ذلك، فالبعض قد استفاد من محمد عابد الجابري، ومحمد أركون، ومحمد شحرور ووائل حلاق وغيرهم، أو على الأقل قد تحفزوا من خلال مناقشة فكرهم للشروع بالتجديد.

كما أن الجديد في هذا التجديد هو ربط التجديد بقضايا يومية، تمس حياة الناس؛ ليس في التعبد والطقوس الدينية، ولكن في مسيرتهم نحو الإصلاح السياسي والاقتصادي والتنموي[٣٢]. وبحسب تعبير علي فهد الزميع، رئيس مجلس أمناء وقف «نهوض» لدراسات التنمية، لقد كانت المشكلة الرئيسة في المشاريع التجديديَّة الصادرة من الخارج، فإنها نخبويَّة إلى حد كبير ومفصولة عن المجتمع وواقعنا[٣٣]. كما رأينا في الأمثلة المذكورة في هذا المقال، أن ذلك قد اختلف حالياً. وهذه الأيام نُفاجأ من ظهور شخصيات رئيسة كانت جزءاً من الإكليروس الرسمي المحافظ في الخليج بآراء تجديدية مهمة. وربما آخرها، هو تصريح الشيخ عادل الكلباني إمام الحرم السابق بأن «داعش نبتة سلفية» أو «داعش سلفيّة، ليست إخوانية ولا صوفية ولا أشعرية، ويجب مناقشة فكرها بدلاً من نقاش أفعالها فقط»[٣٤].

---

(٣١) كلمة عماد في مؤتمر التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة في الجامعة الأمريكية في بيروت يوم الخميس، ١٣ أكتوبر ٢٠١٦

(٣٢) انظر في هذا السياق، هدف وقف نهوض في الكويت: «تطوير الخطاب الفكري التنموي بدفعه إلى آفاق ومساحات جديدة، كما يهدف إلى التركيز على مبدأ الحوارات والتفاعل بين الخطابات الفكرية المتنوعة مهما تباينت وتنوعت في مضامينها، كما يسعى إلى تجنب المنطلقات الأحادية في تناول القضايا في ظل تطور الحياة وتشابك العلاقات الفكرية والثقافية. <http://www.nohoudh.org/objectives>

(٣٣) كلمة الزميع في مؤتمر التجديد الإسلامي من الداخل: تكوينات جديدة في الجامعة الأميركية في بيروت يوم الخميس، ١٣ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٦.

(٣٤) «جدل متواصل بالسعودية بعد قول الكلباني إن «داعش نبتة سلفية»،» **عربي ٢١** (٣١ كانون الثاني/يناير ٢٠١٦)، <http://arabi21.com/story/883600/%D8%AC%D8%AF%D9%84-%D9%85%D8%AA%D9%88%D8%A7%D8%B5%D9%84-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%B9%D9%88%D8%AF%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D8%B9%D8%AF-%D9%82%D9%88%D9%84-%D8%A7%D9%84%D9%83%D9%84%D8%A8%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%A5%D9%86-%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4-%D9%86%D8%A8%D8%AA%D8%A9-%D8%B3%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%A9>.

المراجع

Bayat, Asef (2010). *Life as Politics: How Ordinary People Change the Middle East*. Stanford, CA: Stanford University Press.

Filali-Ansary, Abdou (2002). *L'islam Est-Il Hostile à La Laïcité ?* Paris: Sindbad. <http://www.bibliomonde.com/livre/islam-est-hostile-la-laicite--475.html>.

Filali-Ansary, Abdou (2003). *Réformer L'islam ? Une Introduction Aux Débats Contemporains*. Paris: La Découverte.

Ramadan, Tariq (2005). *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford; New York: Oxford University Press.

Ramadan, Tariq (2009). *What I Believe*. New York: Oxford University Press.

أبو زيد، سمير (٢٠١٣). **العلم والنظرة العربية إلى العالم: التجربة العربية والتأسيس العلمي للنهضة**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.

أبو غدة، عبد الستار (٢٠٠٦). «مراجعات في الفقه السياسي الإسلامي.» المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، إسطنبول <http://arabicmegalibrary.com/pages-4523-08-2446-1.html>.

الأزهر، شوقي (٢٠١٧). **موجبات تجديد أصول الفقه في العصر الحديث: طارق رمضان نموذجاً**. القاهرة: دار المشرق.

بشارة، عزمي (٢٠١٣). **الدين والعلمانية: في سياق تاريخي**. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات. ج ١.

الجديع، عبد الله بن يوسف (٢٠٠٨). **تقسيم المعمورة في الفقه الإسلامي**. الدوحة: مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع.

جريدة **العربي الجديد** (٢٠١٧). «محمد بن سلمان والورقة الدينية: احتكار السلطة لا إصلاح.» **العربي الجديد**: ٧/١.

حمداوي، جميل (٢٠١٣). «فقه الأقليات أو فقه التعارف؟.» شبكة الألوكة، <http://www.alukah.net/world_muslims/0/62061/>.

حنفي، ساري (٢٠١٦). «من نَظَّرَ لداعش؟ قراءة لمقرر «السياسة الشرعية» في جامعة خليجية.» معهد العالم للدراسات (٢٥ أيلول/سبتمبر)، <http://alaalam.org/ar/religion-ar/item/395-%D9%85%D9%86-%D9%86%D9%8E%D8%B8%D9%91%D9%8E%D8%B1%D9%8E-%D9%84%D8%AF%D8%A7%D8%B9%D8%B4%D8%9F-%D9%82%D8%B1%D8%A7%D8%A1%D8%A9-%D9%84%D9%85%D9%82%D8%B1%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D8%B1%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%AC%D8%A7%D9%85%D8%B9%D8%A9-%D8%AE%D9%84%D9%8A%D8%AC%D9%8A%D8%A9.html>.

الخزنوي، مرشد معشوق (٢٠١٦). «القرآن لا يحارب أوروبا بل يحميها: فهل انتم منتهون يا مسلمون!.» <http://www.kurdic.no/?p=635>.

رحال، حسين (٢٠٠٤). **إشكاليات التجديد الإسلامي المعاصر: دراسة في ضوء علم اجتماع المعرفة**. بيروت: دار الهادي.

رمضان، طارق (٢٠١٦). **الإصلاح الجذري: الأخلاقيات الإسلامية والتحرر**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر..

زلماط، حياة (٢٠١٦). «إعادة هيكلة الحقل الديني بالمغرب ودوره في محاربة التطرف بدول غرب أفريقيا.» **الأقطاب**: <http://www.aktab.ma/%D8%A7%D8%B9%D8%A7%D8%AF%D8

%A9-%D9%87%D9%8A%D9%83%D9%84%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D9%82%D9%84-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86%D9%8A-%D8%A8%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%BA%D8%B1%D8%A8-%D9%88%D8%AF%D9%88%D8%B1%D9%87-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%AD%D8%A7%D8%B1%D8%A8%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B7%D8%B1%D9%81-%D8%A8%D8%AF%D9%88%D9%84-%D8%BA%D8%B1%D8%A8_a6284.html>.

سراج، نادر (٢٠١٤). **مصر الثورة وشعارات شبابها ـ دراسة لسانية في عفوية التعبير**. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

السفياني، عبد الله (٢٠١٤). **حجاب الرؤية: قراءة في المؤثرات الخفية على الخطاب الفقهي**. الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات.

عبد الرحيم، أحمد (٢٠١٦). «وثائق المؤسسة الأزهرية منذ ثورة ٢٥ يناير: دراسة تحليلية نقدية.» في: أحمد عبد السلام ومحمد حلمي عبد الوهاب (محرران). **وثائق الأزهر المرجعية الدينية ما بعد الثورة**. القاهرة: القاهرة: دار سجال للنشر والتوزيع.

عبد السلام، أحمد ومحمد حلمي عبد الوهاب (محرران) (٢٠١٦). **وثائق الأزهر المرجعية الدينية ما بعد الثورة**. القاهرة: القاهرة: دار سجال للنشر والتوزيع.

العثماني، سعد الدين (٢٠٠٩). **الدين والسياسة تمييز لا فصل**. الرباط: المركز الثقافي العربي. <http://dorar.net/article/1050>.

عطية، رجائي (٢٠١٧). «رجائي عطية.. يكتب: تجديد الفكر الإسلامي وتجديد التراث في فكر ومنهاج وخطاب الأزهر الشريف وشيخه الجليل (١ ـ ٣).» **بوابة الأزهر**. http://www.azhar.eg/ArticleDetails/رجائي-عطية-يكتب-تجديد-الفكر-الإسلامي-وتجديد-التراث-في-فكر-ومنهاج-وخطاب-الأزهر-الشريف-وشيخه-الجليل-١-٣>.

العلواني، طه جابر (٢٠٠٤). **مدخل إلى فقه الأقليات**. إيرلندا: المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث.

الكواكبي، عبد الرحمن (٢٠٠٦). **طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد**. ktab inc

المالكي، عبد الله (٢٠١١). «سيادة الأمة قبل تطبيق الشريعة.» المقال <http://www.almqaal.com/?p=922>.

مصطفى، نادية محمود (٢٠٠٩). «العلاقات الدولية في الإسلام : نحو تأصيل من منظور الفقه الحضاري.» مجلة **المسلم المعاصر**: العددان ١٣٣ ـ ١٣٤.

الملاّ، أحمد صلاح (٢٠١٥). **جذور الأصوليّة الإسلامية في مصر المعاصرة**. القاهرة: فكر.

إعادة تشكيل الهويات في ظلّ الحرب الدائرة في اليمن: المشهد الإسلامي السّني المعاصر

لوران بونفوا[*]

باحث في المركز الوطني للأبحاث (CNRS) ومركز الأبحاث الدولية (CERI).

عبد السلام الربيدي[**]

جامعة البيضاء ـ اليمن.

تعتبر جذور الصراع اليمني متعددة ومثيرة للجدل، كما يشوب تاريخ اندلاع الأعمال القتالية في اليمن نوعٌ من الغموض، نظراً إلى تعدُّد وجهات النظر للفرقاء المتصارعين المتغلغِلة في تصورات المدنيين اليمنيين والمُراقبين الأجانب (Clausen, 2015: 16-29; Al-Rubaidi, 2014). فما بين تاريخ استيلاء الحوثيين على صنعاء في ٢١ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤، وهم فئة برزت داخل القطاع الزيدي للشعب اليمني[١] وبين بدء عمليات القصف من قِبل قوات التحالف بقيادة المملكة العربية السعودية في ٢٦ آذار/مارس ٢٠١٦، يظلُّ تحديد تاريخ الحرب في اليمن محطّ تساؤل ونقاش. يرى أنصار الرئيس عبد ربه منصور هادي أن الهجوم المسلَّح للمتمردين على العاصمة أولاً، ثم عدن يُعدُّ نقطة البداية وبمثابة إعلان

(*) البريد الإلكتروني: laurent.bonnefoy@sciencespo.fr.

يشكر الكاتبان برنامج «متى ينتهي التسلُّط في العالم العربي» (WAFAW) الممول من مجلس البحث الأوروبي لتقديم الدعم لهذه الدراسة.

(**) البريد الإلكتروني: alrubaidi_abdulsallam@yahoo.com.

(١) تعدّ الزيدية فرعاً صغيراً من الشيعة، ولها حضور في مناطق الهضاب العليا من اليمن، وتتسّم بعقيدة وفقهٍ قريبين من المذاهب السنية وبنظام سياسي، وهو الإمامة، حكَم الأجزاء الشمالية والوسطى من اليمن لأكثر من ألف عام حتى ثورة ١٩٦٢. تولي الزيدية مكانةً جوهرية لأحفاد آل بيت الرسول محمد من الهاشميين أو السّادة الذين يحق لهم دون غيرهم توسّد الزعامة السياسية والدينية. بدأت حركة إحياء الزيدية في الثمانينيات، وأدت إلى إعادة تمجيد هذه الهوية في المناخ الجمهوري، وتمحورت حول بعض الحركات الفكرية والتمردية أحياناً كما حصل مع الحوثيين (الذين يتسمون باسم زعيمهم حسين بدر الدين الحوثي. ومن ثمَّ أخيه عبد الملك الحوثي). خاضت هذه الجماعة، التي اتخذت اسماً رسمياً، وهو «أنصار الله»، صراعاً مسلّحاً مع الدولة بين عامي ٢٠٠٤ و٢٠١٠ تسبّب في مقتل الآلاف في محافظة صعدة الشمالية. للمزيد من الاطلاع يمكن مراجعة الأبحاث التالية: (Dorlian, 2013; Brandt, 2016 ; Bonnefoy, 2010 : 137-159).

حرب، والسبب المؤدي إلى التدخُّل المسلّح للشركاء العرب لليمن[٢] بناءً على طلبٍ صريح من هادي (Ruys and Ferro, 2016: 61-98). وفي هذا الإطار يُنظَر إلى القصف الجوي لعملية «عاصفة الحزم» على أنه أنقذ البلد من الهيمنة الشاملة لمجموعة سياسية دينية تُمثل وكيلاً للأطماع الإقليمية لإيران ولنشر التشيّع. في المقابل، يرى الحوثيون وأنصارهم أنّ التدخل الخارجي الذي يصفونه بالعدوان، هو نقطة بداية الصراع المتشعِّب إقليمياً ودولياً، والهادف من وجهة نظرهم إلى إضعاف اليمن وفرض هيمنة الإسلام السُّني. وهذا أمر لا يمكنهم القبول به.

يخلو هذا الجدل حول سيناريو الحرب الدائرة رحاها في اليمن تماماً من الحياد، كما يكتسِب أهمية أكبر، من حيث أنه يكشف الرهانات الهوياتية البارزة بوضوح والمؤطِّرة بنيوياً للصراع (بالمعنى البنيوي المذكور في أبحاث أنتوني غيديز؛ فالاستقطاب حول المرجعيات الثنائية، يمثل في آنٍ واحد النتيجة والوسيلة للأعمال التي يقوم بها المقاتلون وأعوانهم؛ فهو يغذي بيئة تاريخية ومؤسّساتية، وفي الوقت ذاته يستلهم منها منطلقاته تبعاً لمنطق يصفه غيدنز (Giddens, 1986) بالدائري. وعليه، فإن الصراع اليمني، كما هي الحال في سورية (Burgat et Paoli, 2013) والعراق (Haddad, 2014: 67-116; Al-Rachid, 2016; Benraad, 2015) والبحرين (Louër, 2013: 245-260; Al-Hasan, 2015)، يؤدي إلى إعادة تركيب الهويات الفردية والجماعية، وهو أمر لا يعقَل أن يمرّ الباحث عليها مرور الكرام. لقد عكفت عدة دراسات اجتماعية وسياسية وأنثروبولوجية على فهم الرهانات الخاصة ببناء هذه المرجعيات (Barth, dir., 1969; Bayart, 1996)، ولا سيَّما من طريق الدول التسلّطية. وفي الحالة اليمنية خصوصاً، والوطن العربي عموماً، لا يمكن المبالغة في تأويل مدى عمق الحراكات الهوياتية من خلال الحجج الثقافوية والتجريدية الجوهرانية، ومن غير الممكن كذلك إنتاج رؤية تفسيرية آلية بالضرورة للانتماءات والاصطفافات. وفي المقابل، لا يمكن التقليل من عمق هذه الحراكات من خلال إنكار وجود أيّ بُعدٍ ديني للصراعات الدائرة في المنطقة (Bozzo et Luizard, dirs., 2015).

مع أنّ مسألة الاستقطاب الطائفي في اليمن تشكّلت مبدئياً (من خلال السّلطة الحاكمة في بداية الألفية الثالثة التي عملت بلا شك على انتهاج سياسة «فرّق طائفياً تسُد» (Burgat, 2016: 121; Burgat, 2005: 9-21) وهي تالياً، حديثة نسبياً، لكن تأطّرها حول الانقسام السّني ـ الشيعي، صار بالفعل قضية مركزية تعمل على إذكائها مجموعة من الجهات

---

(٢) اختلفت تركيبة التحالف وظلت غامضة إلى حد كبير، وشمل قرابة عشر دول عربية، منها دول مجلس التعاون الخليجي (باستثناء عُمان) والسودان والأردن والمغرب ومصر. أما باكستان التي كانت عضواً في هذا التحالف بادئ الأمر، فقد انسحبت مباشرة بعد تصويت البرلمان بعدم الموافقة، وتركيا لم تشترك حسبما يبدو إلا بالحد الأدنى، بينما أرسلت بعض الدول الأفريقية (كالسنغال وأفريقيا الوسطى) بعض المرتزِقة خفية. تتولى العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة قيادة التحالف، ولكنهما ليستا متفقتين دائماً في ما يخص العلاقة مع الإخوان المسلمين والسلفيين، وحتى إزاء النظام السابق لعلي عبد الله صالح.

المتصارعة. إنّ إنكار أهمية دور الحراكات الهوياتية ذات الطابع المناطقي أو الطائفي، (والاثنان متطابقان على نطاق واسع في الحالة اليمنية) يسهل الأمور كثيراً على الباحث على المستوى النظري، لكنه لا يساعد على فهم هذه الرهانات. وبالطبع ليس المسعى هنا أن «نكشِف» أو نُعقلِن الدوافع الشخصية للجهات الفاعلة من خلال ربطها بمرجعيات هوياتية بدائية (كالدين والأصل الجغرافي والطبقة الاجتماعية والجنس والنَّسب)، وليس من واجبنا أيضاً أن نُلصق بهذا الصراع تسميات وتوصيفات جلية تختزله في البعد الديني أو العرقي، سواء المُضمر أو المُعلن عنه صراحة في النقاش العام ووسائل الإعلام. ما يهمّنا هو أن نفهم كيف تقوم الجهات المنخرطة في الصراع بإعادة تركيب وترتيب هذه المرجعيات (وكذا الموارد الاجتماعية والسياسية ذات الصلة) وفقاً للسياق المحيط والتفاعلات الحاصلة بينها (Dorronsoro et Grojean, dirs., 2014). إلى أي درجة يشكِّل طور العنف المسلح لحظةً متميزةً في إعادة توصيف الهويات داخل المجال السياسي الديني التنافسي؟ وكيف تعمل هذه الهويات في الأثناء على التأطير البنيوي للمواجَهات؟

إن التركيز على الطبيعة الإجرائية لعمليات إعادة التوصيف الهوياتية وعلى سيرورتها الدورانية، يسوقنا إلى تطوير مقاربة دينامية؛ فاصطفاف المرجعيات لا يكون أبداً في اتجاه واحد فقط، لأنه إذا تمكنت عدة جهات فاعلة من استغلال مبادئ الاختلاف لصالحها في مرحلة معينة، فهذا يعني أن بالإمكان أيضاً سدْل الستار عليها سريعاً.

ودونما السعي بالضرورة لاكتشاف نوع من المقاصِدية في عملية سير الأحداث في اليمن، إلا أنه من اللافت إدراك كيف أن تتابع الأحداث هناك، يؤدي إلى استبعاد أصوات أو شخصيات سياسية وفكرية مُستقلة تنادي بتجاوز الخيارات الاستقطابية الدائرة حول ثنائية الوقوف مع الميليشيات الحوثية أو معارضتها. وهنا نذكر على سبيل المثال، محمد قحطان، إحدى الشخصيات البارزة في حركة الإخوان المسلمين الذي انخرط باكراً في اللقاء المشترك المعارِض قبل أن يختفي تماماً بعد اعتقال الميليشيات الحوثية له في نيسان/أبريل ٢٠١٥، وكذلك محمد المتوكل، أستاذ العلوم السياسية الذي اغتيل في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤. وكل هذا دليل على الاستقطاب الحاد الذي فرض نفسه، وبعد أن طال السياسيين والجامعيين، وصل شرّه إلى الصحافيين مثل نبيل سبيع الذي تلقى رصاصة واحدة في كل من ساقيه في كانون الثاني/يناير ٢٠١٥ لتخويفه. كما أن العنف المُتمثل في حصار القوات الحوثية الموالية للرئيس السابق علي عبد الله صالح لمدينة تعز أو قصف الطيران السعودي لصالة العزاء في صنعاء في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٦، يقلل كثيراً من إمكانية تصوّر نظرة مستقبلية في المجتمع اليمني (وحتى في الحقل الأكاديمي الدولي) تتّسم ولو بشيء من التجرّد. فصار لزاماً على كل فريق أن يختار معسكره بحيث يصف نفسه تلقائياً من خلال تصورات منطقية تقوم على حشد مجموعة من المرجعيات والتصنيفات الهوياتية، كالأمة والدين والقبيلة والإقليم والأصالة. وبدلاً من أن نحاول تقييم هذه المؤشّرات أو نطاقات المنافسة المُحتدمة بين السنّة والشيعة أو الأفكار المقولبة المناطقية والتاريخية في السياق اليمني، فإن هذه الدراسة تطمح إلى التفكير في جذور وأشكال عمليات إعادة تشكيل الوسط الإسلامي السّني.

إن الفرضية التي ندعمها في هذه الدراسة تقول إن الطور التاريخي الذي بدأ مع «الربيع اليمني» في عام ٢٠١١ قد أعاد طرح شروط الصراع بين النّخب السياسية والدينية انطلاقاً من الرهانات الهوياتية، مع تبسيط هذه المرحلة التاريخية إلى أقصى حد. شملت هذه العملية (الإنجازية على نحو واسع) مختلف المركّبات في المجال الإسلامي السني من إخوان مسلمين وسلفيين مُسالمين (لا يميلون للفعل السياسي) وصوفيين والحركات المُسماة بالجهادية، وكلها تندرج في صميم التحليل هنا. كوّنت هذه التيارات بمُجملِها تصوراً للصراع على أنه نتاجٌ للهجمة الشيعية المتكرّرة والمتنكِرة في ثياب الزيدية، وتم تغذية هذا التوصيف الجديد للصراع بواسطة جهات محلية وإقليمية، وسوف تُشكِّل تدخلات هذه الجهات مادة البحث والتحقيق في هذه الدراسة. فلقد أسهمت هذه الجهات من خلال تصريحاتها وتمويلاتها ونقاشاتها وخفايا كلامها[٣] في تحويل شكل الاصطفاف الهوياتي. والسؤال المطروح هو: هل تقوم الجهات المنخرِطة في الصراع باختيار معسكر معيّن من دون آخر، في ظلِّ الحرب (فضلاً عن طريقة تجسيد هذا الاختيار) من خلال اتباع التصورات الطائفية والأصول المناطقية بشكل أساسي؟

أولاً: اصطفاف هوياتي خاص

إنّ التفكير في الهويات وتالياً، في الرهانات الفردية بشكل أساسي، يُعدّ تحدياً منهجياً بحد ذاته، إذ لا توجد معطيات رقمية منهجية (Brubaker and Cooper, 2000: 1-47; Mermier, 2008: 9-16). كما أن اللقاءات بذاتها صارت معقدة نظراً إلى طبيعة الشخصيات الإسلامية التي يهمُّنا التواصل معها، وإلى طبيعة الصراع المسلّح والقصف الجوي الذي منعنا من الوصول إلى الساحة اليمنية للقيام بهذا البحث. لكن الاهتمام بمسألة إعادة تشكيل الهويات في ظل الحرب لا يُعنى بتحليل النفسيات، بقدر ما يحرِص على تحليل التفاعلات المتعلّقة مبدئياً بالجهات الحكومية والمتمثلة في التصريحات الصحافية وتسجيلات الفيديو والتسميات (المطلَقة على أعدائها أو ميليشياتها) وفي الأعمال التي تقوم بها بطبيعة الحال. في هذا الإطار، فإنّ العمليات محلّ التحليل هنا، والمتوافقة إلى حدٍّ كبير والمتنوّعة على عدة أصعدة والموثقة والملاحظة منذ عدة سنوات، كلها تشكِّل مواد تحليلية أساسية، تمكنّنا من الاستفاضة في تحليلنا والبرهنة عليه.

وبالتأكيد، لم يتخلّف الحوثيون عن المشاركة في عملية إعادة توصيف الهويات[٤]، فمع أنهم يعملون على النأي بأنفسهم عنها، ويطلقون الخطابات ذات الطابع الجمعي، إلا أنهم

---

(٣) نقصد هنا المكالمات المسرّبة التي بثتها بعض وسائل الإعلام لمسؤولين سابقين وحاليين كتلك المنسوبة للرئيس السابق علي عبد الله صالح والتي يشير فيها إلى مجموعة الـ «هم» والـ « نحن». ويؤشر إلى عبد ربه منصور هادي الرئيس الحالي من خلال نسبته إلى موطن مولده أبين جنوب اليمن.

(٤) بخصوص الرهانات الخاصة بالزيدية منذ الستينيات، انظر (Vom Bruck, 2010: 185-223).

أسهموا في دينامية التبسيط لطبيعة المواجهة حول ملامح هوياتية؛ فنتيجة للحرب الدائرة من عام ٢٠٠٤ إلى ٢٠١٠، ثم سيطرة الحوثيين على مدينة صنعاء، صارت صعدة مركزاً لإسباغ الأعطيات والموارد المادية على قبائل الشمال. وهذا ما حصل بالنسبة إلى حلف قبائل حاشد القوي الذي مالت فيه الكفة لصالح الحوثيين، مما أضعف من نفوذ آل الأحمر (وهم من حاشد) المرتبطين بالإخوان المسلمين. كما حدثت تطورات متنوعة على مستوى الطقوس والشعائر الدينية التي يقوم بها الحوثيون (من خلال إحياء ذكرى المولد النبوي، وذكرى استشهاد الحسين في عاشوراء) وإبراز مجموعة من الرموز والشخصيات الدولية، مثل حسن نصر الله من حزب الله اللبناني وبشار الأسد، مما جعلهم ينخرطون بوضوح في المحيط الشيعي، رغم تجنبهم طوال السنين الماضية الالتحاق به وإنكار وجود أي تقارب مع إيران. وفي أيلول/سبتمبر ٢٠١٦، قام وفدٌ حوثي بجولة إقليمية شملت طهران وبغداد ودمشق وبيروت، فأبرزت بدورها انضواءهم داخل هذا المعسكر الإقليمي.

إذاً، ما الذي يجعل عمليات إعادة التشكيلات الهوياتية تبدو في اليمن بهذه الفاعلية والحدّة؟ وكيف نفهم الثّقل والطبيعة الواقعية لآليات التبسيط لرهانات الصراع الذي اختِزل في هيئة صراع طائفي وجودي؟ لعل بروز هذه الظاهرة الجديدة في اليمن يفسّر جانباً من هذا الاهتمام بها باعتبارها تشكّل ولا شك في ذلك، قطيعة تاريخية (Muslimi, 2015)، بل ينبغي أن نرى في ذلك علامة على مدى قدرة انتشار الخطابات والتصورات على المستوى الإقليمي، الأمر الذي يشير بدوره إلى عملية التدويل لوسائل الإعلام (وبخاصة من طريق الفيديوهات المنشورة على الإنترنت، وخصوصاً عبر وسائل التواصل الاجتماعي السريعة، كالفيس بوك والوتس آب) وعلى سرعة الانتشار، فضلاً عن وجود أزمة عامة في الهوية السُّنية تقوم على الشعور بالإذلال (Badie, 2014).

لطالما شكّلت الحالة اليمنية استثناء؛ فرغم أن ثلث الشعب ينتمي إلى المذهب الزيدي (مع توطّن إقليمي كبير في الهضاب الشمالية لشمال وغرب البلاد، بالقرب من صنعاء)، إلا أنّ هذه المرجعية فقدت أهميتها المذهبية خلال النصف الثاني من القرن العشرين، فلم تكن الهويات الدينية تمثل، لا من باب الشرع ولا الممارسة، «مبدأ يومياً لتنظيم الأفراد أو لتصنيفهم» (Dorronsoro et Grojean, 2014: 18-19). وقد كان هذا بالتأكيد أحد أهم طموحات المشروع الجمهوري اليمني لثورة ١٩٦٢ التي قام بها الثوار في الشمال ولثورة ١٩٦٧ (حتى وإن كانت أوضاعها مختلفة) التي قام بها الاشتراكيون في الجنوب، والذي تجسّد لاحقاً في الدولة الموحّدة عام ١٩٩٠. فلم تعتمد الدولة اليمنية منهج المحاصَصة في التمثيليات النيابية والمجمَّعات الانتخابية الخاصة. بل على العكس من ذلك، فقد سعَت الجمهورية إلى استغلال عملية توحيد الهويات التي اكتسبت قيمة بارزة (Bonnefoy, 2008: 199-213) رغم الممانعات المتعددة من طرف هذه الهويات. ولتحقيق ذلك، اعتمدت عملية التوحيد هذه على التعايش القديم السائد بين المجموعات الدينية، وعلى مشروع الإصلاح الفقهي الزيدي منذ القرن الثامن عشر (من خلال مؤلّفات العلامة محمد الشوكاني على سبيل المثال) (Haykel, 2003) وعلى التقارب الفعلي بين الممارسات الدينية لهذه المذاهب. فلطالما وصِفت الزيدية المُلحقة بالمذهب الشيعي بأنها مذهبٌ «معتدِل» يرفض مبدأ الإمام

الغائب، وعدة ممارسات شعائرية تتميز بها الطائفة الاثني عشرية التي تجعلها معارضة للمذهب السني السائد. وهكذا نجد أن الزيدية ترفض سب الخلفاء الأولين المعارضين للإمام عليّ، وهو الأمر الذي تمارسه الشيعة الاثني عشرية (حميد الدين، ٢٠٠٤: ٩٥) على نطاق واسع.

أما في المناطق الوسطى من اليمن، فكانت الزيدية توصف بـ «الخامسي»، وفي هذا إشارة ضمنية إلى افتراق الزيدية عن الاثني عشرية في عام ٧١٣ بشأن خلافة الإمام الخامس (بينما الشيعة يقرون بوجود اثني عشر إماماً). ويمكن أيضاً اعتبار هذه التسمية إشارة إلى أن الزيدية تشكّل المذهب السّني الخامس، إضافة إلى المذاهب الأربعة المشهورة. وتالياً، فإنّ نسبة الزيدية إلى الاثني عشرية ليس أمراً بديهياً لدى اليمنيين، ولا سيّما مع انتشار ظواهر التنقّل المتعدّدة للسكان من المَذهبين، التي يصعب تخيل حدوثها في مكان آخر، فضلاً عن الزيجات المختلَطة. حتى إن الشخصيات البارزة في المجال الإسلامي المعروف بالسّني، هم في الأساس من أصول زيدية. وهذه الحال تنطبق مثلاً على مجموعة من العلماء المشاهير على مستوى العالم الإسلامي السني، كابن الأمير الصنعاني والشوكاني وابن الوزير، كما ينطبق على مؤسس التيار السلفي اليمني الحديث الشيخ مقبل الوادعي (الدغشي، ٢٠٠٤؛ Burgat et Sbitli, 2003: 123-152; Bonnefoy, 2011). وكما أن الرئيس صالح الذي توسد الحكم في البلد من عام ١٩٧٨ وحتى عام ٢٠١٢، اختار أن يكون الأذان في مسجده الكبير الذي شيده تذكاراً لمرحلة حكمه، على طريقة المذاهب السنية، مع أنه من أصول زيدية أيضاً. وهو تطبّع ورثه عن الرئيس الأسبق لشمال اليمن إبراهيم الحمدي. ومع كل ذلك، فإن عملية التوحيد القوية والبارزة هذه، قد تعرضت للاختلال جرّاء الحرب التي أعقبت الأمل الذي ولّده «الربيع اليمني» بين عامي ٢٠١١ و٢٠١٢ (Bonnefoy, Mermier et Poirier, dirs., 2012).

تبدو عملية إعادة التوصيف الهوياتية نتيجة لسلسلة من الأحداث التي أثرت في الجهات الفاعلة داخل الأوساط الإسلامية السنية خلال المرحلة الانتقالية التي أعقبت رحيل علي عبد الله صالح عن السلطة، مع أن العملية الثورية كانت قد انطلقت من قِبل هؤلاء. فمن خلال حزب الإصلاح الذي يُعدّ الفرع اليمني لحركة الإخوان المسلمين، ظهَرت هذه الجهات الإسلامية وكأنها الرابح الأكبر من الثورة، وأن بإمكانها حشد أغلبية انتخابية (Yadav, 2015). أما السلفيون، فقد شكلوا وللمرة الأولى حزباً سياسياً في عام ٢٠١٢، أسموه «حزب الرشاد»، وحازوا على اهتمام إعلامي كبير، وسعوا إلى تمثيل المناطق المهمّشة سياسياً (البيضاء وتعز على وجه الخصوص) (Bonnefoy et Kuschnitzki, 2015). ولا يمكن استيعاب سلسلة الصدمات التي تعرّض لها الإسلاميون إلا بمقارنتها (وبتفاعلاتها) مع العمليات الناتجة من التحوّل المؤسّساتي. وقد بدأ هذا التحول على يد الرئيس الجديد عبد ربه منصوري هادي، ذي الأصول الجنوبية (مولود في محافظة أبين شرق عدن)، الذي انصبَّ اهتمامه منذ توليه الحكم عام ٢٠١٢ على إعادة توزيع المراكز والموارد المؤسساتية والعسكرية والسياسية (ولا سيّما لمواجهة الحراك الجنوبي القوي المطالب بانفصال محافظات اليمن الجنوبي سابقاً). وقد شكل ذلك، وعلى غير المتوقع، عاملاً مساعداً للجهات السياسية المهمّشة سابقاً

في الجنوب وبطريقة عرضية أيضاً الجهات السّنية. في المقابل، شعرت النُّخب الشمالية، المعروفة مناطقياً وتاريخياً بأنها زيدية، مع أنها لا تنتسِب بالضرورة إلى هذه الهوية والتي كانت تحظى بشكل كبير برعاية «النظام القديم»، بأن هذه العملية برمتها تجري على حساب مصالحها. هذا المنطق يفسر جزئياً التحالف غير الطبيعي بين فئتين تقاتلتا لمدة عقد من الزمان، وهم الحوثيون وشبكات الرئيس السابق صالح المنتمية في أغلبها إلى الشمال الزيدي، وذلك بدءاً بعام ٢٠١٤. استطاع الحوثيون من خلال هذا التقارب اكتساب قوة كبيرة، ولا سيّما في الجانب العسكري، بعد أن كانوا مهمشين في بادئ الأمر، فتمكنوا من إخضاع الحركات السنية لضغوطهم بفضل هذه القوة المكتسبة. أما صالح، فقد استطاع من خلال التمجيد المبطَّن لأصوله الزيدية الانتقام من الثوار، ومن حزب الإصلاح.

ثانياً: تاريخ الصَّدمات السنية

ثمة أحداث ثلاثة تمثِّل مصدر شعور السُّنة بالإذلال؛ فالمركز السلفي في دمّاج، الذي أُسِّس في مطلع الثمانينات في ضواحي صعدة كان قد نجح عموماً في إيجاد توافقات مع الحوثيين أثناء الحروب بين عامي ٢٠٠٤ و٢٠١٠، ثم ابتداء من عام ٢٠١١، وجد الحوثيون أنفسهم قادرين فعلاً على السيطرة الكاملة على المنطقة. حدثت بعض الاشتباكات المتقطعة لكن القيادة السلفية برئاسة الشيخ يحي الحجوري، اختارت التعايش للحفاظ على وجود المركز وحياة ما يقرب من عشرة آلاف طالب علم فيه. وفي طور التعبئة الثورية، وخلافاً للحوثيين، تبنّى الحجوري موقفاً ضد الثورة، واستمر في دعم الرئيس صالح، واتهم الثوار بأنهم عملاء للخارج وسببٌ للفتنة. أما الحوثيون، فكانوا واثقين بقوتهم ومطمئنين إلى حدٍّ بعيد، بأنّ سلطات الأمن السعودي والحكومة اليمنية لن تتدخل لصالح السلفيين في دمّاج، فقاموا بهجوم على الذين اتهموهم بالتواطؤ مع القاعدة. وفي تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٣، فرضوا حصاراً مُطبِقاً على تلك القرية ونشبت اشتباكات بين الطرفين، قُتِل جراءها نجل الشيخ يحيى الحجوري وبضعة عشرات من السلفيين. انطلقت حملة تضامنية مع السلفيين، ونظِّمت عدة تظاهرات[٥]، ودشن الإسلاميون السنة صفحة في الفيسبوك باسم «كلّنا دمّاج».

أما مشايخ السلفية كمحمد الإمام[٦] وأبو الحسن المأربي[٧]، فمع أنهم كانوا على علاقة متوترة مع الحجوري، لكنهم أدانوا الاعتداء على المركز، ودعوا إلى الاصطفاف في وجه الحوثيين الذين ردوهم إلى هويتهم الشيعية. أمكن الوصول بعد ذلك إلى صلح قبلي تدعمه الحكومة يقضي بموجبه إخلاء المركز السلفي عنوة من الطلاب الذين ليستْ أصولهم من قرية دمّاج، ومن بينهم مئات الأجانب. وأدى هذا الاتفاق في الواقع إلى إغلاق المركز. بل إن أحد فروعه في قرية كِتاف تمّت تسويته بالأرض. وفي كانون الثاني/يناير ٢٠١٤،

---

(٥) انظر مقطع فيديو للتظاهرة السلفية في تعز على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/huwec5d>

(٦) تصريح لمحمد الإمام في منتدى سلفي على الإنترنت متوفر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/jx5ca76>.

(٧) تحليل ردود الأفعال السلفية في مجلة **الفرقان** على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/jga357v>.

فرّ آلاف الطلاب وسكنوا في مخيّمات موقتة، وبخاصة في حيّ سعوان بصنعاء[٨]، وقد ساعدتهم مادياً جمعيات خيرية، مثل جمعية الحكمة أو حتى جمعيات الإخوان المسلمين التي لطالما انتقدها السلفيون في السابق. وكذلك الحال بالنسبة إلى فرع القاعدة في جزيرة العرب، (الذين سمّوا أنفسهم سابقاً «أنصار الشريعة») فنشر مجموعة من البيانات بعد أن اقترح على السلفيين أثناء حصارهم في دماج إمدادهم عسكريا[٩]. وعلى الإنترنت أيضاً، نشرت منتديات السلفية الجهادية دعوات مماثلة لكنها انتقدت أيضاً سياسة التصالح التي انتهجها يحيى الحجوري مدّة طويلة، ولدعمِه للميليشيات الزيدية. بل إن أحد مواقع الإنترنت المحُرّر بالفرنسية، أشار بطريقة ساخرة إلى إغلاق المركز بقوله، إن هذا يُعدّ «ضرراً دماجياً جانبياً»، ويُعزى سببه إلى عجز هذا التيار السلفي المهادن عن الربط بين الدعوة والقتال الموصوف على لسانهم بالجهاد[١٠]. وتجدُر الإشارة هنا إلى أن هذا الإذلال الناتج من الهجوم على المركز قد منح السلفيين مجدداً، من خلال حركة التضامن والتغيير الاستراتيجي الذي أعقبه، موارد وامتيازات رمزية، رغم موقفهم المشرعِن للنظام السابق أثناء الثورة والمعارِض للتوجّه العام، الأمر الذي هزّ ثقة الجماهير في مصداقيتهم. قام الحجوري بعد ذلك بجولة في اليمن لإلقاء محاضرات ضد الحوثيين، وأصبح شخصية بارزة قبل أن يستقر بعد بضعة أشهر في المملكة العربية السعودية.

أما الصدمة الثانية، فتمثّلت في سقوط صنعاء في أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ في أيدي الحوثيين الذين يسمّون أنفسهم بأنصار الله، وذلك عقب سيطرتهم على مدينة عمران الواقعة بين صعدة والعاصمة قبل شهرين من ذلك، وقد قُتل أثناء السيطرة على عمران العميد حميد القُشيبي المعروف بقربِه من حزب الإصلاح. تذرّع الحوثيون بمعارضتهم للإصلاحات الاقتصادية التي أقرتها الحكومة آنذاك، فقاموا بليِّ ذراع السلطة الحاكمة، وحولوا التظاهرات المدنية إلى هجمة عسكرية (Heinze, 2015: 21-64)[١١]. وقد استبقوا على سلطة هادي على ما هي عليه، لأن هدفهم الأول كان حزب الإصلاح، فقررت الميليشيات الحوثية مهاجمة أماكن متعددة تخص الحزب، كالمراكز الدينية مثل جامعة الإيمان والعسكرية مثل الفرقة الأولى مدرع بقيادة اللواء علي محسن الأحمر الذي لطالما اعتبر موالياً للإسلاميين. وكان قد أسهم في المجهود الحربي ضد الحوثيين في مطلع الألفية الثالثة، فضلاً عن المراكز الإعلامية والقناة الفضائية سهيل. قامت الميليشيات

(٨) مقال عن إعادة تموضع طلاب مركز دمّاج، منشور في مجلة البيان ومتوفر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/jyjfyzz>

(٩) مقال عن ردود أفعال تنظيم القاعدة في جزيرة العرب بخصوص الهجوم على دمّاج، منشور في موقع الجزيرة الإخباري ومتوفر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/h6fkkve>.

(١٠) مُقتبس من استشهادات لوران بونفوا وجوديت كوشنيتسكي (Judit Kuschnitzki)، كما في المرجع آنف الذكر. وهنا تتجلّى تورية بلاغية من خلال اللعب بالكلمة الفرنسية Dommage التي تعني الضرر أو العطب، وهي شبيهة باسم قرية دمّاج اليمنية التي فيها دار حديث السلفية الشهيرة.

(١١) كما يمكنكم مشاهدة وثائقي الجزيرة بعنوان «الطريق إلى صنعاء» عن الهجوم الحوثي، المنشور بتاريخ ٢١ أيار/مايو ٢٠١٥، والمتوفر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/zfnzxqn>.

بإغلاق هذه الأماكن واحتلالها، كما توجهوا إلى منازل مديريها ومنازل القيادات البارزة في الإصلاح، مثل ياسين عبد العزيز القباطي، ونشروا صوراً لغرف النوم في منازلهم على الإنترنت، منتهكين بذلك كل الأعراف التي تحترم الحياة الخاصة. واضطر عدد كبير من قادة الإصلاح إلى مغادرة البلاد. وتمّ تغيير عشرات الآلاف من أئمة المساجد[١٢] المنتسبين إلى حزب الإصلاح ومصادرة الأموال والشركات المقرّبة من الحزب. عندئذ، أعلنت توكل كرمان، أحد أعضاء حزب الإصلاح والحائزة على جائزة نوبل للسلام في عام ٢٠١١، أن صنعاء وقعت «تحت الاحتلال الإيراني»[١٣]. وأدى هذا التصريح إلى إطلاق حملة تضامنية تجاوزت الدوائر المرتبطة بالإخوان المسلمين، حتى إن السلفيين المسالمين والتيارات الجهادية التي لطالما كانت ناقدة للاستراتيجية المؤسسية للإصلاح، أكدوا رغبتهم في مقاومة تقدم الحوثيين. وفي ٩ تشرين الأوّل/أكتوبر ٢٠١٤، تعرضت مظاهرة حوثية لهجوم انتحاري في ميدان التحرير، في قلب العاصمة، أدى إلى مصرع ٤٧ شخصاً. وقد تبنى الهجوم تنظيم القاعدة في جزيرة العرب في بيان وصف فيه الضحايا بأنهم «روافض». وهذه التسمية تُطلق على أصحاب الهوية الشيعية المزعومة[١٤].

أمَا وقد بات حزب الإصلاح في حالة ضعف، فقد اضطر في نهاية الفصل الأخير من عام ٢٠١٤ إلى القبول بمجموعة من التنازلات لصالح الحوثيين الذين فرضوا تغيير الحكومة وتهميش الإسلاميين السّنة على أرض الواقع. سعى الجناح البراغماتي في الحزب إلى الصلح آخذاً في الاعتبار الضغوط المفروضة على المستوى الإقليمي على الإخوان المسلمين، سواء بعد سقوط الرئيس مرسي في مصر أم بسبب السياسة السعودية والإماراتية المعارِضة لهم[١٥]. كان من الواضح أن محمد اليدومي، رئيس الحزب، ومحمد قحطان، أمينه العام، يسعيان إلى إبقاء حزب الإصلاح في الحلبة السياسية، والحيلولة دون أن يصبح الحزب أداة حرب بالوكالة ضد الإيرانيين، وهذا لا يهم اليمن كثيراً في نهاية المطاف[١٦]. لكن جزءاً كبيراً من المناصرين الإسلاميين أدركوا باستياء حجم الدعم الشعبي للحوثيين في العاصمة (وهذا يظهر من خلال شعار الصرخة المعادي لأمريكا وللإسرائيليين المرفوع في الشوارع وعلى واجهات البيوت). كما شعروا بالإهانة بسبب التصريحات المُعادية لبعض المسؤولين

(١٢) مقال عن المساجد السنية في صنعاء، نشره موقع الخليج أونلاين بتاريخ ٢٧ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤، على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/gu5djcs>.

(١٣) تصريح لتوكل كرمان أعاد نشره موقع سما برس بتاريخ ٢٣ كانون الثاني/يناير ٢٠١٥ ومتوفر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/hy6ug7e>.

(١٤) تحليل لبيان تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، أعدته مدونة Long War Journal بتاريخ ١٠ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤ ومتوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/hntcqtj>.

(١٥) تحليل لبيان حزب الإصلاح الذي دعا فيه أعضاءه إلى ضبط النفس، منشور في مجلة الفجر الجديد بتاريخ ٣٠ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ ومتوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/h9kpo5n>.

(١٦) تحليل للعملية التي أدت إلى سقوط صنعاء في يد الحوثيين، نشره موقع الجزيرة بتاريخ ٢٩ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ ومتوفر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/zwatgnr>.

الإيرانيين[١٧]. فقد صرّح نائب برلماني إيراني، علي رضا زكاني في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤ أنّ صنعاء أصبحت «العاصمة العربية الرابعة» التي تسقط في أيدي الإيرانيين[١٨] بعد دمشق وبغداد وبيروت.

كان انطلاق عملية «عاصفة الحزم» في ٢٦ آذار/مارس ٢٠١٥ ضد الحوثيين وحليفهم علي صالح مؤشراً على تغيّر الأولويات في السياسة الخارجية السعودية، فقد حدثت انعطافة جديدة مع وصول الملك الجديد إلى سدّة الحكم، وفي ظل التغييرات الحكومية والجو العام المحيط بمفاوضات الاتفاق النووي مع إيران. وعليه، باتت مقاومة تمدُّد الجمهورية الإيرانية أولوية مقدّمة على التضييق على الإخوان المسلمين[١٩]. تلقت الأوساط السّنية هذه الهجمة في البداية بالترحيب والمساندة، واعتبرتها علامة على التضامن العربي والسّني[٢٠] في آن واحد، واستفادت هذه الجهات الحزبية من الإمكانات التي خصّصتها دول الخليج للحرب، سواء الدعم المالي أو الرمزي أو الإعلامي، وعادوا مجدداً شخصيات يمكن التعامل معهم واستقبالهم ودعمهم من جانب الأمراء والوزراء، وتالياً، خفّ الضغط المُمارس عليهم منذ عام ٢٠١٣.

بالنسبة إلى الجهات الجهادية، كانت مرحلة بداية الحرب غامضة إلى حدٍّ ما؛ فمع أن دعايتهم أظهرتهم فعلياً أنهم المبادرون في قتالٍ من يصِفونهم بالشيعة، إلا أن هذه الدعاية صارت مشتركة[٢١] لدى الجميع. وهكذا نجد مثلاً أحد القادة المحليين للقاعدة في جزيرة العرب، يذكر في فيديو سجّله في محافظة إب كيف أن الحوثيين قدّموا «خدمة جليلة»[٢٢] لحركته من خلال زحفهم على المناطق وبسبب تصرفاتهم. وفي شرق البلاد، في إقليم حضرموت تحديداً، نجد أن الخطر المتمثل في الهجوم الحوثي، قد شجّع على التقارب بين القبائل والمجتمع المدني والدعاة من خلال تشكيل تجمع أبناء حضرموت الذي منح القاعدة في جزيرة العرب موطئ قدم جديداً في المنطقة. وفي نيسان/أبريل ٢٠١٥، اعتبِرت سيطرة أبناء حضرموت على خامس أكبر المدن في البلاد وعاصمة محافظة حضرموت وهي المكلا علامة واضحة على توسّع الحركة الجهادية. لكن السيطرة المادية على المدن والقرى

---

(١٧) ردود الأفعال على تصريحات النائب الإيراني المنشورة في موقع «عربي ٢١» بتاريخ ٢٢ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ ومتوافرة على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/jsllxzg>.

(١٨) تحليل تصريحات النائب الإيراني، أعدّه موقع Middle East Monitor، بتاريخ ٢٧ أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ ومتوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/hfoujzx>.

(١٩) تحليل ستيفان لاكروا، من إعداد المعهد العالي لدراسات الدفاع الوطني، بتاريخ ١٥ نيسان/أبريل ٢٠١٦ ومتوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/hlw7d5s>.

(٢٠) موقِف عبد المجيد الزنداني المنشور في موقع شعب أونلاين، بتاريخ ١٥ نيسان/أبريل ٢٠١٥ ومتوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/hfeyb2v>.

(٢١) بخصوص التركيبة السلفية الجهادية المتميّزة عن تنظيم القاعدة في جزيرة العرب، وبخاصة المكوِّن السّلفي في مدينة تعز، انظر (Carvajal, 2016).

(٢٢) تقرير إخباري عن محافظة أبين نشرته قناة آزال، بتاريخ ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤، متوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/hkgqtgv>.

وإدارتها، أسهم في تعريض قادة القاعدة لمصدر آخر للصدمات، وهي الطائرات الأمريكية بلا طيار والاغتيالات خارج إطار القانون. فمع أن سياسة الاغتيال السياسي المستهدِف لشخصيات بعينها والمطبقة منذ عام ٢٠٠٨ كانت قليلة الجدوى، بل وتسببت بنتائج عكسية (Scahill, 2013) أكثر فأكثر، إلا أنّ الأعوام ٢٠١٥ و٢٠١٦ ساعدت على تصفية عدد كبير من قيادات القاعدة في اليمن بهذه الطريقة، ومنهم ناصر الوحيشي، قائدها الرئيس، وحارث النظاري، مفتيها الشهير والمرموق، وجلال بلعيدي وناصر العنسي الذي أعلن عن مسؤوليته في تنظيم الهجمة ضد صحيفة شارلي إيبدو في باريس. وكل هذا أسهم في إضعاف التنظيم عملياً في دعايته الجهادية. كما أن السياق الإقليمي ساعد على ظهور منافس جهادي آخر، وهو تنظيم الدولة الإسلامية، فمع أن هذا التنظيم لا يمكنه الارتكاز على قاعدة اجتماعية وتاريخية (الجمحي، ٢٠٠٨) وثقافية (Kendall, 2016: 223-246)، وحتى دينية صلبة، كتلك التي تتمتع بها القاعدة في اليمن، إلا أنه طوّر آليات أقل موادَعة مع بعض الأعراف السائدة، ففي ٢٠ آذار/مـارس ٢٠١٥، قام تنظيم الدولة بتبني مسؤولية العدوانين على مسجدين زيديين في صنعاء أسفرا عن مقتل ١٤١ شخصاً. وقد انتقد تنظيم القاعدة مباشرة هذه الضربة البارزة لتنظيم الدولة، باعتبار أن القاعدة تستنكر تماماً الهجوم على دور العبادة، حتى لو كانت شيعية.

ثالثاً: إعادة توصيف الجهات الفاعلة الإسلامية

ولّدت هذه الصدمات المتتالية منذ عام ٢٠١٣ تشكيلاً جديداً للهويات في الأوساط الإسلامية السّنية، ولا يمكن اختزال مفردات هذه التركيبة الجديدة بالمعنى الحصري في مجرّد صراع طائفي، وسيكون من الخطأ أيضاً تجريدها من أي بعدٍ ديني أو أي صلة بقراءة ثنائية تقوم على فكرة المنافَسة بين السّنة والشيعة. لقد أنتج تاريخ اليمن ثنائية تاريخية عقّدت كثيراً فكرة وصورة الأمّـة بين اليمن الشمالي واليمن الجنوبي. وقد توافق هذا التقسيم جزئياً مع التقسيم الطائفي، إلا أن كل فئة ظلّت منقسمة بذاتها حول صراعات قبلية ومناطقية. ومع أن التوزيع الطائفي الدقيق للسكان يظلّ مجهولاً وخاضعاً للنقاش، إلا أن الزيديين هيمنوا في الشمال وغابوا تماماً عن الجنوب. تُظهر الدولة خريطةً مستقرّة نسبياً للانتماءات الطائفية رغم الحِاكات السكانية، المعتمدة على الأصل الجغرافي، وتالياً، القبيلة التي تنحدر منها بشكل تلقائي هوية دينية (شافعية، زيدية أو بصورة أقل إسماعيلية) قد تكون منسيّة أو متشكِّلة مجدّداً أو مستبعَدة، لكنها وجدت في خضم هذا الصراع تجسيداً جديداً لها. فالشوافع السّنة يمثلون مجموعة دينية لا بأس بها في الشمال (إن لم يكونوا هم الأغلبية) لكنهم تعرضوا للتهميش على يد الإمامة الزيدية والجمهورية على حدٍّ سواء. أسهم ظهور الحراك الجنوبي في مطلع الألفية الثالثة، المُطالب بالانفصال في تطوير رؤية منطقية ملتبِسة؛ فالسّنة الشوافع في الشمال، ممن ترجع أصولهم إلى مدينة تعز مثلاً والتي تبعد فقط ١٤٠ كم عن عدن، قد يحدث أن يتعرضوا للإساءة من جانب بعض الحراكيين الذين قد ينسبونهم إلى الهوية «الشمالية» المحتقَرة والمتجذِّرة في المنظومة المؤسّسية التي اختفت أصلاً في عام ١٩٩٠ ولم يعُد لها أي وجود سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي واقعي. في

الحقيقة، لدى سكان تعز، وكذلك سكّان الجنوب، أسباب وجيهة ليشعروا بالتفرقة العنصرية التي مارسها ضدهم نظام صالح، لكن هذا الاصطفاف الناتج من الحراك الجنوبي يسعى إلى «إعادة» بناء أمة منفصِلة على قاعدة ليست دينية، وإنما تاريخية وسياسية ومناطقية، أي العودة إلى الحدود السابقة التي اكتسبت بالفعل معالِم مادية ظاهرة، لكنها رُسِمت بصورة اعتباطية على يد البريطانيين والعثمانيين (Willis, 2012). إنَّ الحروب والصيغات المتجدّدة للهوية الناجمة عن هذه الحدود تُهدد بقاء هذه الرؤية؛ فانخراط المقاتلين الإسلاميين من المحافظات الجنوبية في جبهات القتال في تعز، المدينة السّنية و«الشمالية» يُظهر تضامناً قائماً على الأواصر السّنية البينية.

لذلك، أعادت الأوساط السنية ترتيب مواقعها من خلال انخراطها في الرد على الهجمة الحوثية والإهانات التي تعرضت لها برأيها، فحدّدت مجموعة من الاصطفافات الهوياتية أو الاعتبارات الأيديولوجية المتوافقة في ما بينها تلقائياً، وعليه فإن المقامات والموارد التي حشدتها الجهات الفاعلة الإسلامية، تعتمد بشكل كبير على الهويات البدائية التي يبدو أن التاريخ المعاصر كان قد نبذها جزئياً.

وهكذا وجدت الميليشيات السلفية نفسها مُندمجة في الحراك الجنوبي، مما أضفى عليها صبغة جديدة[٢٣]. ومع احتشاد «المقاومة الشعبية» كلها في مواجهة الحوثيين وصالح واليمن الشمالي وإيران أو حتى الشيعة، تحت راية اليمن الجنوبي بنجمته الحمراء، فإن جيلاً جديداً من الإسلاميين همّش تالياً، القيادات الاشتراكية القديمة ومنها علي سالم البيض، وهو شخصية فاعلة منذ أكثر من نصف قرن، وجسّد في العقد الأخير رمزاً للحراك الجنوبي، لكنه فقد بلا شك كثيراً من هالته السياسية بعد عام ٢٠١٥. وقد أسهم أيضاً ظهور السلفيين في الجنوب في إضعاف شبكات حزب الإصلاح[٢٤]، فالذي تولى حشد الأفراد لتجنيدهم ضمن الميليشيات السلفية، هما بسام المحضار وهاشم السيد. وقد كان لتلك الميليشيات دور كبير على الأرض في دعم المجهود العسكري لقوات التحالف العربي. ومن بين هذه الشخصيات المساندة بوضوح لمبدأ انفصال الجنوب، هاني بن بريك، باعتباره الشخصية الأكثر أهمية، والذي قام بتنظيم المقاومة المسلحة في عدن ضد الحوثيين قبل أن يعيّنه هادي وزيراً للدولة للشؤون الحكومية (مع أن هادي متمسّك بمبدأ الوحدة الذي تقوم عليه بالكامل شرعيته الدستورية)، وذلك ليضمن وجود حلقة ربط وواجهة تواصل مع القادة والميليشيات المحلية. درس هاني بن بريك في أرقى الجامعات الإسلامية السعودية وكان مقرَّباً لمدة قصيرة من ربيع المدخلي[٢٥]. كما درس في مركز دمّاج أيام مقبل الوادعي وقاتل فيه ضد الحوثيين في عام ٢٠١٣ أثناء حصار الحوثيين للمركز السلفي. وبالتأكيد،

---

(٢٣) حصلت دينامية مشابهة في الوسط السياسي الفلسطيني، انظر (Dot-Pouillard, 2016).

(٢٤) سرد قصة التوترات الموجودة بين الجهات الإسلامية السّنية في الجنوب منشور في موقع الأمانة، بتاريخ ٢٥ آب/أغسطس ٢٠١٦، متوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/gvksu7n>.

(٢٥) تزكية من ربيع المدخلي منشورة على المنتدى السلفي الأجوري، على شبكة الإنترنت، يمكن الاطلاع عليها على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/z28tdsp>.

فإن التصور السلفي يتوافق مع المشروع الجنوبي (الذي يسعى إلى شرعنته على المستوى الديني كغيره من مشايخ السلفية في الجنوب، كالشيخ حسين بن شعيب) (Al-Rubaidi, forthcoming) لكنه يتعداه جزئياً عندما يفرق بين ما يجري في المحافظات الشمالية وما جرى في الجنوب، وهو بذلك يتسق مع التصور المنطقي الجنوبي الذي يمانع مشاركة المقاومة الجنوبية الانخراط في الصراع في المناطق الشمالية، باعتبار أن ذلك نطاق جغرافي سياسي مختلف عن أراضي الجنوب.

وقد شاب الالتباس موقف العربية السعودية والإمارات العربية المتحدة من ظاهرة «سَلْفَنة» المقاومة المسلّحة في الجنوب، فقد اعتُقِل بالفعل عدد من الشخصيات السلفية البارزة في المكلا منتصف شهر أيار/مايو ٢٠١٦ بقرار إماراتي، مع أن هؤلاء أنفسهم أسهموا قبل بضعة أسابيع من ذلك التاريخ فقط، في استعادة المدينة من أيدي القاعدة في جزيرة العرب وتنظيم أبناء حضرموت[٢٦]. لكن الدولتين الخليجيتين كانتا تريان في الجهات الدينية السلفية المنتظِمة حول فكرة المُسالمة، وسيلةً لمقاومة الجماعات الجهادية من جهة، وللتضييق على الإخوان المسلمين من جهة أخرى (وبخاصة من وجهة النظر الإماراتية)، لكنه من غير المؤكّد في خضم الصراع المسلّح الطويل أن تظل الحدود الفاصلة بين مختلف الأنماط الفكرية الإسلامية السنية (Bonnefoy, Mermier et Poirier, dirs., 2012) ثابتة وعازلة، فقد أظهرت الحالة الحضرمية وحادثة سيطرة أبناء حضرموت على مدينة المكلا طيلة عام كامل مدى هشاشة هذه الحدود ضمن التركيبة الخاصة بالمجال السياسي ـ الديني.

في الشمال، يبدو أن جزءاً مهمّاً من القيادة السلفية بدأت تنتهج، على عكس رفاقها الجنوبيين، خياراً تصالحياً أكثر مع الحوثيين، وبخاصة من خلال انتقادها عملية «عاصفة الحزم»، وهذه الحال تنطبق على محمد الإمام[٢٧]، مدير المركز السلفي في مدينة معبر الذي وقَّع في عام ٢٠١٤ اتفاق تعايش مشترك مع الميليشيات الحوثية المتموضعة حول المركز[٢٨]. أما الشيخ يحي الحجوري الناقِم على الحوثيين بعد طرده من دمّاج في كانون الثاني/يناير ٢٠١٤ والمقيم في المملكة العربية السعودية، فقد ظل صامتاً ومتحفّظاً في تصريحاته، وانصبّ جلّ تركيزه على الرهانات العقائدية للصراع. ولعل انتماء هاتين الشخصيتين للمناطق الشمالية (فمحمد الإمام من مواليد محافظة ريمة، ويحي الحجوري من حجة، شمال صنعاء)، قد أسهم في إعادة رسمهم لمواقعهم السياسية، ولا سيّما مع تواصل سقوط القنابل على بلدهم.

(٢٦) إعلان إلقاء القبض على الدعاة السلفيين في المكلا منشور في موقع البيان بتاريخ ١٠ أيار/مايو ٢٠١٦ ومتوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/hft6xdb>.

(٢٧) انتقاد محمد الإمام لعملية «عاصفة الصحراء» المنشور في المنتدى السلفي «السحاب»، على الإنترنت بتاريخ ٣١ آذار/مارس ٢٠١٥ والمتوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/zs3ffko>.

(٢٨) وثيقة التعايش المشترك الموقّعة بين محمد الإمام وعبد الملك الحوثي، منشورة في موقع «اليمن برس» بتاريخ ١٠ تموز/يوليو ٢٠١٤ ومتوافرة على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/zdg4pon>

ودفعت اعتباراتٌ مماثلة الفرقةَ الصوفية السنية بقيادة حسين الحدار في البيضاء إلى الحفاظ على موقفٍ محايدٍ في هذه المنطقة التي أبدت مقاومة شرسة للحوثيين، كما أن الداعية الصوفي سهل بن عقيل المقيم في تعز، قد انضم إلى الحوثيين[٢٩]. ولعل اصطفافه هذا معهم، يرجع جزئياً إلى تضامنه المبدئي مع فئة السّادة من أحفاد النبي (الذين يزعم الحوثيون وبعض مشايخ الصوفية أنهم ينتسبون إليهم)، ذلك إلى جانب شعورهم المشترك في واجب الإبقاء على أصالتهم اليمنية العتيقة إزاء الممارسات والأفكار الإسلامية السّلفية التي يعتبرها الصوفية وأنصار دعوة إحياء الزيدية دخيلةً وطارئة على الهوية الدينية في اليمن.

من جهة أخرى، تكشِف لنا هذه الحالات عن نوع من التطبُّع (الهابيتوس بحسب بورديو) الذي لا ينتج فقط من الهوية التعريفية الخاصة بالمنطقة الجغرافية في ذاتها بما يمكنه أن تحمِله على المستوى التاريخي من تصورات؛ وإنما أيضاً من تداخل وترابط العلاقات بين المذهبين الدينيين الزيدي والشافعي في مناطق شمال اليمن[٣٠]. تشكّل تجربة التعايش في المناطق الحضرية والوسطى حالة متغيرة تفسِّر لنا، في ظل الحرب، عملية استبعاد بعض الشخصيات الإسلامية السنية للتأويلات الأيديولوجية المثيرة للفُرقة، ويتأتى ذلك من خلال تصوير شخصية المعتدي الخارجي ـ مهما كان انتماؤه المذهبي ـ بصفته عنصراً دخيلاً وغريباً عن اليمن، وهو في هذه الحال تحديداً السعودية. في المقابل، يبدو أنّ تأطير العداوة على قاعدة طائفية، وهي هنا معاداة الشيعة، أمر يسير أكثر في مناطق كحضرموت وأبين ذات الطابع السني الكامل، وهو ما يعني أنّ علاقتها بالزيدية علاقة مجرّدة أكثر من كونها محسوسة ويومية.

أما قيادات وأعضاء حزب الإصلاح، فيبدون أكثر ضعفاً وأقل شعبية في المحافظات الجنوبية بسبب اعتراضهم في السابق على الحراك، فضلاً عن طردهم وقمعهم في الشمال على يدِ صالح والحوثيين. ولم يتبقَّ لهم سوى بعض المعاقل المحصورة في المقاومة المسلّحة في تعز أو في محافظة مارب. في نيسان/أبريل ٢٠١٦، كان تعيين علي محسن الأحمر في منصب نائب الرئيس (بموافقة صريحة من السعوديين) مؤشراً على بقاء أهمية الحزب رغم ما تعرّض له من انتكاسات. لكن القيادات اللاجئة في المملكة تجد نفسها مضطرة إلى التماهي مع المصالح الخاصة بسياسة الدولة المضيفة، ويبدو أنهم تخلوا جزئياً عن المنطق السياسي والمؤسّساتي الذي استندت إليه مقاربتهم السياسية منذ عام ٢٠١١ التي جعلتهم يدخلون في المرحلة الانتقالية[٣١].

---

(٢٩) مقطع فيديو لخطاب سهيل بن عقيل، منشور على موقع قناة المسيرة ومتوافر على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/jx2zp2p>.

(٣٠) بخصوص حالة المناطق الوسطى، وبخاصة مدينة إب حيث يتعايش الزيود والشوافع، انظر (Messick, 1993).

(٣١) بخصوص علاقات حزب الإصلاح مع الجهات الدينية، انظر (الحكيم، ٢٠٠٣؛ Heinbach, 2015: 563-584).

كما وجدوا أنفسهم مُستبعدين من مفاوضات السلام المنعقِدة مع الحوثيين في سويسرا والكويت عامي ٢٠١٥ و٢٠١٦، ولم يُسمح لهم بسوى إرسال شخصية من الصف القيادي الثاني. كما أن الحزب الذي يعدُّ رسمياً عضواً في الحكومة الموحّدة تعرّض للتهميش على مستوى تمثيله في الفريق الذي عيّنه الرئيس هادي. وعليه، فقد انخرطت قيادة الحزب في السياسة الطائفية، وهي السياسة التي استبعدتها ونأت عنها قبل ١٥ عاماً (الطويل، ٢٠٠٩)، ودفعت الجناح المدني في الحزب إلى تهميش شخصيات سلفية التوجه، كانت بارزة ومؤثرة على غرار عبد المجيد الزنداني وعبد الله سعتر، باعتبارها شخصيات «متشدّدة». ومن أكثر المؤشرات على واقع الحال اليوم، أن محمد اليدومي، رئيس حزب الإصلاح وإحدى الشخصيات التكنوقراطية، شارك في آب/أغسطس ٢٠١٦، ضمن مؤتمر علماء أهل السُّنة المنعقد في الرياض، والذي دعا إلى توحيد الجهود الدينية في مواجهة المشروع الإيراني في اليمن. وقد تعرّضت هذه المشاركة لنقدٍ شديد من داخل أوساط حزب الإصلاح باعتبارها تورطاً في الشأن الديني الطائفي وتخلياً عن المشروع «المدني» لحزب الإصلاح[٣٢]. والملاحظ أن هذا النقد قد صدر عن جيل الشباب في الحزب الذين يقيم ممثلوهم، ومن بينهم توكل كرمان، في تركيا التي استضافت أيضاً الكثير من الإخوان المسلمين، الرافضين البقاء تحت جنح وطوع السلطة السعودية.

خاتمة

لقد أظهر لنا الصراع الذي نشَب في عامي ٢٠١٤/٢٠١٥ مدى قوة عملية الاستقطاب والمرونة في الهويات التي تمّ حشدها وتعبئتها حول رهانات تبسيطية، كما أنّ فهم عملية إعادة التركيب للمشهد الإسلامي السني من خلال منظور الهويات يكشف لنا عن انسيابية مُذهلة. لقد سرَّعت الحرب بلا شك الاصطفافات على الأصعدة كافة، وأظهرت موارد جديدة غيّرت من معالم الحدود الفاصلة بين الأنماط الفكرية الإسلامية وأقصت إلى الوراء المعارضات والمنافسات التي لطالما تمّ التعبير عنها أيديولوجياً وتأطيرها تاريخياً. صحيح أن مهمّة إعادة توصيف المصطلحات في خضمّ الحرب تتعارض مع التلقائية البديهية، كما يظهر من خلال المثال الذي عرضناه عن الموقف الناقد لدُعاة السّلفية من المناطق الشمالية إزاء «عاصفة الحزم» أو مواقف بعض السلفيين في تعز القريبة من الحوثيين. إن المنطق القائل إن «كلاً يبقى في ناحيته» لا يولِّد دوما مزيداً من العنف المسلّح أو «الحقد»، لكن الخشية تكمُن في الاستقطاب الناتج من هذه الاصطفافات، فهو وإن لم يكن ممنهجاً، إلا أنه قد يُنتِج ما يُعرَف بتأثير الانغلاق؛ فبمجرّد انطلاق دينامية الاستقطاب الطائفي بدائرتها المفرَغة، يصبح من العسير العودة إلى الوراء أو الخروج من مأزق المعارضة التي تتمحور حول التنافس بين السّنة والشيعة. وفي هذا الإطار، تساعد الظروف الإقليمية الراهنة على توسيع هذه الآلية المثيرة للقلق والتي تخفي وراءها، في دول الشرق الأوسط، كما في اليمن، خطوط الانقسامات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية.

---

(٣٢) قصة الجدل الذي أثاره مؤتمر العلماء في الرياض، نشرتها مجلة **هافينغتون بوست عربي**، بتاريخ ٢٣ آب/أغسطس ٢٠١٦، متوافرة على الرابط التالي: <http://tinyurl.com/hujxmfk>.

المراجع

الجمحي، سعيد (٢٠٠٨). **القاعدة في اليمن**. صنعاء: مكتبة الحضارة.

الحكيمي، عبد الفتاح (٢٠٠٣). **الإسلاميون والسياسة: الإخوان المسلمون نموذجاً**. صنعاء: المنتدى الجامعي.

حميد الدين، عبد الله بن محمد (٢٠٠٤). **الزيدية**. صنعاء: مركز رياض.

الدغشي، أحمد محمد (٢٠٠٤). **السلفية في اليمن: مدارسها الفكرية ومرجعياتها العقائدية وتحالفاتها السياسية**. صنعاء: مركز عبادي.

الطويل، ناصر محمد علي (٢٠٠٩). **الحركة الإسلامية والنظام السياسي في اليمن، من التحالف إلى التنافس**. صنعاء: مكتبة خالد بن الوليد.

Badie, Bertrand (2014). *Le Temps des humiliés: Pathologie des relations internationales*. Paris: Odile Jacob.

Barth, Fredrik (dir.) (1969). *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference*. London: George Allen.

Bayart, Jean-François (1996). *L'illusion identitaire*. Paris: Fayard.

Benraad, Myriam (2015). *Irak, la revanche de l'histoire*. Paris: Vendémiaire.

Bonnefoy, Laurent (2008). «Les Identités religieuses contemporaines au Yémen: convergence, résistances et instrumentalisations, Yémen, Territoires et identités.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée*: nos. 121-122.

Bonnefoy, Laurent (2010). «La Guerre de Sa'ada: Des singularités yéménites à l'agenda international.» *Critique international*: no. 48.

Bonnefoy, Laurent (2011). *Salafism in Yemen: Transnationalism and Religious Identity*. London: Hurst.

Bonnefoy, Laurent (2012). «Les Sept familles de l'islamisme yéménite.» dans: Laurent Bonnefoy, Franck Mermier et Marine Poirier (dirs.) (2012). *Yémen, le tournant révolutionnaire*. Paris; Sanaa: Karthala/CEFAS.

Bonnefoy, Laurent et Judit Kuschnitzki (2015). «Salafis and the Arab Spring in Yemen: Progressive Politicization and Resilient Quietism.» *Arabian Humanities*: no. 4.

Bonnefoy, Laurent, Franck Mermier et Marine Poirier (dirs.) (2012). *Yémen, le tournant révolutionnaire*. Paris; Sanaa: Karthala/CEFAS.

Bozzo, Anna et Pierre-Jean Luizard (dirs.) (2015). *Polarisations politiques et confessionnelles: La Place de l'islam dans les transistions arabes*. Rome: Roma Tre Press.

Brandt, Marieke (2016). *Tribes and Politics in Yemen: A History of the Houthi Conflict*. London: Hurst.

Brubaker, Rogers et Frederick Cooper (2000). «Beyond «Identity».» *Theory and Society*: vol. 29, no. 1.

Burgat, François (2005). «Le Yémen après le 11 septembre 2001: Entre construction de l'Etat et rétrécissement du champ politique.» *Critique internationale*: no. 32.

Burgat, François (2016). Comprendre l'islam politique: Une trajectoire de recherche sur l'altérité islamiste, 1973-2016. Paris: La Découverte.

Burgat, François et Bruno Paoli (dirs.) (2013). *Pas de printemps pour la Syrie*. Paris: La Découverte.

Burgat, François et Mohammed Sbitli (2003). «Les Salafis au Yémen… ou la modernisation malgré tout.» *Chroniques yéménites*: no. 10.

Carvajal, Fernando (2016). «Salafis, the Vengeful Giants – Three Parts.» *Diwan Blog*: 14 October.

Clausen, Maria-Louise (2015). «Understanding the Crisis in Yemen: Evaluating Competing Narratives.» *The International Spectator*: vol. 50, no. 3.

Dorlian, Samy (2013). *La Mouvance zaydite dans le Yémen contemporain*. Paris: L'Harmattan.

Dorronsoro, Gilles et Olivier Grojean (dirs.) (2014). *Identités et politique: De la différenciation culturelle au conflit*. Paris: Presses de Sciences Po.

Giddens, Anthony (1986). *The Constitution of Society. Outline of the Theory of Structuration*. Berkeley, CA: University of California Press.

Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean (2014). «Introduction.» dans: Gilles Dorronsoro et Olivier Grojean (dirs.). *Identités et politique: De la différenciation culturelle au conflit*. Paris: Presses de Sciences Po.

Haddad, Fanar (2014). «Sectarian Relations and Sunni Identity in Post-Civil War Iraq.» in: Lawrence Potter (dir.). *Sectarian Politics in the Persian Gulf*. London: Hurst.

Al-Hasan, Hasan Tariq (2015). «Sectarianism meets the Arab Spring: TGONU, a Broad-Based Sunni Movement Emerges in Bahrain.» *Arabian Humanities*: no. 4, <https://cy.revues.org/2807>.

Haykel, Bernard (2003). *Revival and Reform in Islam: The Legacy of Muhammad al-Shawkani*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

Heinbach, Jens (2015). «Contesting the Monopoly of Interpretation: The Uneasy Relationship between Ulama and Sunni Parties in Yemen.» *Middle Eastern Studies*: vol. 51, no. 4.

Heinze, Marie-Christine (2015). «From the margins of Yemen into the Heart of the Country, from Fist-fights on Change Square to Control of the Capital City: Spatial Manifestations of the Huthi Ascension to Power.» in: Stephan Conermann et Elena Smolarz (dirs.): *Mobilizing Religion: Networks and Mobility.* Berlin: EB-Verlag.

Kendall, Elisabeth «Jihadist Propaganda and its Exploitation of the Arab Poetic Tradition.» in: Elisabeth Kendall and Ahmad Khan (dirs) (2016). *Reclaiming Islamic Tradition*. Edinburgh: Edinburgh University Press.

Louër, Laurence (2013). «Sectarianism and Coup-Proofing Strategies in Bahrain.» *Journal of Strategic Studies*: vol. 36, no. 2.

Mermier, Franck (2008). «Présentation. Yémen. Territoires et identités.» *Revue des mondes musulmans et de la Méditerranée:* nos. 121-122.

Messick, Brinckley (1993). *The Calligraphic State. Textual Domination and History in a Muslim Society.* Berkeley, CA: University of California Press.

Muslimi, Farea (2015). «How Sunni-Shia Sectarianism is Poisoning Yemen.» Carnegie Middle East Center (29 December), <http://carnegie-mec.org/diwan/62375?lang=en>.

Nicolas Dot-Pouillard (2016). *La Mosaïque éclatée: Le Mouvement national palestinien (1993-2016)*. Arles: Actes Sud.

Al-Rubaidi, Abdulsalam (2014). «In Yemen it's Easy to Believe Conspiracy Theories.» *Al-Muftah:* 7 November, <http://muftah.org/yemen-conspiracy-theories/>.

Al-Rachid, Loulouwa (2016). «L'Implacable politique fiction irakienne.» *Orient:* vol. 21 (5 octobre), <http://tinyurl.com/jxa5vsu>.

Al-Rubaidi, Abdulsalam (forthcoming). «Skepticism among Emerging Public Intellectuals in Post-Revolution Yemen.» in: Marie-Christine Heinze (ed.). *Building the New Yemen: Power, Politics and Society in the 21st Century.* London: I. B. Tauris.

Ruys, Tom and Luca Ferro (2016). «Weathering the Storm: Legality and Legal Implications of the Saudi-Led Military Intervention in Yemen.» *International and Comparative Law Quarterly*: vol. 65, January.

Scahill, Jeremy (2013). *Dirty Wars*. London: Serpent's Tail.

Vom Bruck, Gabriele (2010). «Regimes of Piety Revisited: Zaydi Political Moralities in Republican Yemen.» *Die Welt des Islams:* vol. 50, no. 2.

Willis, John (2012). *Unmaking North and South. Cartographies of the Yemeni Past*. London: Hurst.

Yadav, Stacey Philbrick (2015). «Yemen's Muslim Brotherhood and the Perils of Power Sharing.» (Rethinking Political Islam Series, Brookings Institute-août)

ظهور السلفية الثورية وتحولاتها في مصر خلال مرحلة ما بعد مبارك

ستيفان لاكروا

أستاذ في معهد العلوم السياسية في باريس

أحمد زغلول شلاطة[*]

باحث مصري في شؤون الحركات الإسلامية.

ترجمة: عومرية سلطاني[**]

لم يكن الإسلامويون في مصر، وعلى غرار بقية بلدان الربيع العربي، في طليعة الثورة[1]. تطلّب الأمر عدة أيام لينضم الإخوان المسلمون وأنصارهم إلى الحركة الثورية. أما الأغلبية العظمى من السلفيين فقد تأخروا لمدة أطول قبل الحشد للاحتجاج؛ فلم تسمح الدعوة السلفية؛ وهي التنظيم السلفي الأكثر تنظيماً في مصر، لأعضائها بالنزول إلى ميدان التحرير رسمياً إلا في الثامن من شباط/فبراير ٢٠١١. وسرعان ما يُغادر الإسلاميون ميدان التحرير من جديد بعد الإطاحة بمبارك مباشرة في الحادي عشر من شباط/فبراير من العام نفسه. وبتجدد التظاهرات بدءاً بشهر نيسان/أبريل ٢٠١١ ضد المجلس الأعلى للقوات المسلحة هذه المرة، كانت الحركات الشبابية اليسارية ذاتها، أو تلك التي ليس لها انتماء أيديولوجي، هي من تقود حركة الاحتجاج.

بدأ الحضور المتنامي لإسلامويين في هذه التظاهرات أمراً مستغرباً، ولا سيّما أن هؤلاء لم يكونوا منتمين إلى أيٍّ من التنظيمين الكبيرين في الحركة الإسلامية المصرية: الإخوان المسلمون والدعوة السلفية؛ فقد اختار كلاهما الانصياع لشروط المرحلة الانتقالية تحت الوصاية العسكرية. وفي حين لا تخضع الحركة الجديدة للتنظيم بالضرورة، إلا أنّ أعضاءها يجتمعون حول عدد من السمات المشتركة؛ فهم يدعون علناً إلى الثورة، ويعتبرون

(*) يشكر الكاتبان برنامج «متى ينتهي التسلُّط في العالم العربي» (WAFAW) الممول من مجلس البحث الأوروبي لتقديم الدعم لهذه الدراسة.

(**) البريد الإلكتروني: s_soltana2000@hotmail.com.

(١) هذا المقال هو نسخة معدّلة ومزيدة ومحدثة عن دراستنا، في: (Lacroix et Shalata, 2015).

أنها لا يمكنها أن تقبل بوجود سلطة من الجنرالات الذين جرى تعيينهم أو ترقيتهم من قِبل النظام القديم. كما يتبنّون العمل الاحتجاجي في الشارع، ولا يثقون في النظام السياسي المؤسساتي، ومن يشاركون فيه، بمن فيهم الإسلامويون. وهم يدعون إلى السلفية؛ لكنها سلفية لا تقبل التسويات، ومستعدة لإقامة الشريعة فوراً. وعليه؛ يمكن توصيف هذه الحركة التي تمثل ظاهرة جديدة في حقل الإسلاموية المصرية، باستخدام مصطلح يُجليها بوضوح، وهو السلفية الثورية[٢].

تحولت السلفية الثورية منذ ظهورها إلى فاعل مهم في الحياة السياسية المصرية، ونسعى من خلال هذه الدراسة إلى تفسير صعودها القوي. وسنوضح كيف استطاع السلفيون الثوريون الإفادة من خبرات نضالية ومن بنىً للتعبئة كانت موجودة قبل الثورة، وكيف ساعد دور القائد الكاريزمي الذي جسده الشيخ حازم أبو إسماعيل على توحيدها. وسنبيّن كيف نجح هؤلاء في بناء خطاب جاذب لكثيرين بالدعوة إلى قيمتين من أكثر القيم رواجاً في مصر ما بعد مبارك، وهما: الثورة والشريعة. وكيف استطاعوا الإفادة من سياق سياسي أصبح مُواتياً بفضل الصعوبات التي واجهتها الأحزاب الإسلامية المندمجة في النظام السياسي المؤسساتي، بحيث استطاعوا الظهور بمظهر القادرين على جمع مئات الألوف من الأنصار في شوارع القاهرة.

وإذا كانت السلفية الثورية تتعرض اليوم لما تتعرض له غالب الحركة الإسلامية في مصر من قمع، إلا إنها لا تزال قوة للتعبئة لا يُستهان بها، وهو ما سنحاول التطرق إليه في ختام هذه الدراسة من خلال ملاحظات عامة حول موقع السلفيين الثوريين في الحركة الاحتجاجية الجارية منذ الثالث من تموز/يوليو ٢٠١٣.

أولاً: سلفية احتجاجية قائمة

إن بروز السلفية الثورية بعد ثورة الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير ٢٠١١، لا يعني أنها ظهرت من العدم. في الواقع، عرف حقل الإسلاموية المصرية في مرحلة ما قبل الثورة تجمعاتٍ صغيرة تنتمي إلى الفكرة السلفية، لكنها لا تتبنى خيار المهادنة الذي تنادي به جماعاتٌ دعوية كالدعوة السلفية بالإسكندرية؛ وهي التنظيم السلفي الأكثر هيكلة في البلاد. من الناحية الأيديولوجية، يمكن وصف الكثير منهم بالسلفيين القطبيين، بحيث يمزجون بين مرجعية التراث السلفي التقليدي، وبين كتابات سيد قطب السياسية؛ وهو المنظر الثوري بامتياز في الإسلاموية المصرية.

ومن جهة الانتماء الحركي أو الشخصي، يدفع بعضهم بمرجعيةِ الشيخ رفاعي سرور الذي توفي عام ٢٠١٢[٣]؛ وهو شخصية كان لها عظيم الأثر في صفوف الحركة الإسلامية

---

(٢) للاطلاع على أولى استخدامات هذا المصطلح، انظر: (Al-'Anani, 2012; Lacroix, 2012).

(٣) مقابلة مع أحمد مولانا؛ المتحدث باسم الجبهة السلفية، ومع يحيى رفاعي سرور نجل الشيخ رفاعي سرور، القاهرة ـ شتاء ٢٠١٢.

المصرية خلال سنوات السبعينيات وبعدها. بينما بعضهم الآخر، وهم من تلامذة شيوخ معاصرين يتمركزون في القاهرة، من أمثال الشيخ محمد عبد المقصود ونشأت أحمدً وفوزي السعيد.

خلال عهد مبارك، اجتمع هؤلاء الشيوخ على سمة مشتركة هي نقدهم المباشر للنظام ووصفه بالكفر، لكنهم يختلفون في ذلك عن الجهاديين بابتعادهم عن الدعوة إلى العمل المسلح. هذا عَرّضهم، كما هي الحال مع تلاميذهم، لتضييقات أمنية مكثّفة، تمثلت في الاعتقالات في صفوفهم، إضافة إلى منعهم من العمل الدعوي.

على الرغم من ذلك، بدأت بعض هذه المجموعات بالانتظام بصورة غير رسمية؛ ففي القاهرة، ظهرت مجموعة من تلاميذ رفاعي سرور سمّت نفسها بعد الثورة «ائتلاف دعم المسلمين الجدد». وكانت من أوائل المجموعات السلفية التي لجأت إلى التظاهر في الشوارع بدءاً بعام ٢٠١٠، فرغم إعلانها أنها ستركز أنشطتها في الدفاع عن الأقباط المتحولين إلى الإسلام، ممّن يتعرضون لمضايقات المجتمع المسيحي[٤]، مثل القبطية كاميليا شحاتة التي أُعلن أنها تحوّلت إلى الإسلام، ثم حُبست في الكنيسة ضد إرادتها، إلا أن هذا جعل الائتلاف يتبنى خطاباً ينتقد النظام الحاكم لإقراره موقف الكنيسة، وعدم حماية حرية الاعتقاد للمواطنين. وفي المنصورة، تكوّنت إرهاصات المجموعة التي ستحمل بعد الثورة اسم «الجبهة السلفية».

إذاً، وقبل الثورة ذاتها، امتلك هذا التيار الإسلاموي الشبكاتِ والخبرةَ النضالية، لكن مواطن ضعفه كانت في تشتته؛ بحيث انعدم، أو كاد، التواصل بين المجموعات المختلفة التي تشكّله بسبب الانتشار الجغرافي وقمع الشرطة، لتعود وتتوحد هذه الحالة السلفية الثورية وتنجح في اكتساب الدعم والجماهيرية، بفضل ظهور شخصية كاريزمية غداة ثورة الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير، هو الشيخ حازم أبو إسماعيل الذي تمكّن من جذب الجماعات المختلفة، فتولدت عن ذلك دينامية انتشار غير مسبوقة.

ولد الشيخ حازم أبو إسماعيل عام ١٩٦١ وهو محام، والده الشيخ الأزهري صلاح أبو إسماعيل؛ الشخصية المهمة التي مثلت جماعة الإخوان المسلمين في البرلمان المصري خلال سنوات السبعينيات والثمانينيات. انضم حازم إلى الجماعة، فكان مرشحها في الانتخابات البرلمانية خلال عامي ١٩٩٥ و٢٠٠٥ من دون أن يحقق نجاحاً، لكنه تمكّن من الفوز في انتخابات نقابة المحامين عام ٢٠٠٥. في بداية الألفية الثالثة، تبنى الشيخ حازم خطاباً قرّبه من الحركة السلفية التي كانت شعبيتها في تنام وانتشار في تلك المرحلة، ليصبح بذلك إحدى الشخصيات الصاعدة في الجناح السلفي للجماعة قبل أن يغادر الإخوان تماماً. وهنا، اختلفت الرؤى في توقيت هذه المغادرة، بحيث يرجح الكثيرون أنه غادر الإخوان نهائياً، وبالتحديد بعد الثورة.

---

(٤) مقابلة مع خالد حربي؛ أحد مؤسسي التحالف، القاهرة، كانون الثاني/يناير ٢٠١٣.

عُرف أبو إسماعيل بوصفه داعية على القنوات الفضائية السلفية، حيث ظهر مرتدياً العباءة والعمامة. وإذا كانت آراؤه ظلَّت منزوعة السياسة في الغالب؛ إلا أن ذلك لم يمنعه، في بعض الأحيان، من توجيه النقد لنظام مبارك علناً؛ ولا سيَّما خلال الحرب الإسرائيلية ضد غزة في شتاء ٢٠٠٨، وهو مما يفسر بقاءه شخصية هامشية في الحركة الإسلامية في نظر أمن الدولة.

حين بدأت الثورة عام ٢٠١١، وعلى منوال أعضاء المجموعات السلفية الصغيرة التي سبق ذكرها، كان حازم من أوائل السلفيين الذين التحقوا بميدان التحرير. وغداة سقوط مبارك، تمايز أبو إسماعيل بوصفه أحد الزعماء الإسلاميين الأوائل الذي حذروا الثوريين من خطر مصادرة العسكر للسلطة واستيلائهم عليها. وفي ٢٤ أيار/مايو ٢٠١١، أعلن عن ترشحه للانتخابات الرئاسية المصرية مُستبقاً الإعلان عن تاريخ محدد لإجرائها[٥].

ثانياً: خطاب لا يقبل التنازلات

مَنح الترشح للرئاسة للشيخ أبو إسماعيل دعاية معتبرة. فبدءاً بصيف عام ٢٠١١، اعتبرته مجموعات السلفية القطبية الصغيرة الموجودة قبل الثورة زعيماً طبيعياً لها، وشاركت في نشاط واضح في حملته الانتخابية. فقد صار حازم تجسيداً فعليّاً لهذه الحالة السلفية الجديدة عبر خطابٍ يركز على قضايا، صارت تشكل قاطرة الأفكار المهيمنة في الحركة، برغم استمرار بعضٍ الاختلافات الأيديولوجية والاستراتيجية بين المجموعات المكونة لها.

أُولى هذه القضايا هي المطالبة بالتطبيق الفوري للشريعة كاملةً غير منقوصة. لكنها قضية كانت تتكرر باستمرار في خطاباته من دون أن يتم ترجمتها إلى برنامج سياسي واضح المعالم؛ وكأنَّ فكرة أنّ تطبيق الشريعة كحل لكل مشاكل مصر أمر بديهي! علاوة على ذلك، يمكن العثور على انشغال واضح في خطاب السلفيين الثوريين بأبناء الطبقات الشعبية الذين يُنظَر اليهم كـ «مستضعفين» يجب على الإسلام أن ينتصر لهم، وكذلك الثورة. هذا المنطق، دفع بعض مُثقفي الحركة السلفية الثورية إلى طرح مشروع إنشاء حزب صغير (لم يكتمل تأسيسه) في تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢، أسموه «حزب الشعب»، يتوجّه إلى العمال والفلاحين بخطاب وصفه بعض الملاحظين آنذاك، بالسلفية اليسارية (Shams El-Din, 2012).

وثانيتها، هي القومية الإسلامية، وهي قومية مصرية حيناً، وإسلامية حيناً آخر؛ بحيث يتم التلويح بها تجاه «القوى الخارجية»، وفي مقدمها الولايات المتحدة وإسرائيل. يعتبر حازم أبو إسماعيل، من الإسلاميين القلائل الذين يُعارضون علناً اتفاقيات كامب ديفيد التي تربط

(٥) يمكن مراجعة السيرة الذاتية للشيخ حازم أبو إسماعيل على موقع حملته في: <http://hazimsalah.net/> (آخر زيارة أيار/مايو ٢٠١٣)، بالإضافة إلى ما كتبته عنه جريدة **المصريون** القريبة من التيار الإسلامي بعنوان: «قصة صعود أبو إسماعيل،» تاريخ ٢٠ نيسان/أبريل ٢٠١٣. وأخيراً المقابلة التي أجراها معه أحمد زغلول شلاطة غداة إعلانه الترشح للرئاسة في حزيران/يونيو ٢٠١١، <http:// https://www.facebook.com/ahmedzaghloulshalata/posts/843587295727419>.

بين مصر والدولة العبرية منذ عام ١٩٧٩ (مرسي، ٢٠١١). كما أشاد طويلاً بأسامة بن لادن بعد وفاته في أيار/مايو ٢٠١١، بحيث اعتبره مجاهداً على خطى عبد الله عزام وأحمد ياسين[٦].

أما **ثالثتها**، فهي الالتزام المعلن باستمرارية انتفاضة ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١، واعتبارها بداية المسيرة الثورية لا ذُروتها. بالفعل، وعلى غرار من يتسمّون بـ «شباب الثورة»، وعلى العكس من أغلبية الجماعات السياسية المنظمة، يعتبر أبو إسماعيل وأنصاره بأن الثورة لم تنته في ١١ شباط/فبراير ٢٠١١، وإنها يجب عليها الاستمرار حتى القطيعة الكاملة مع النظام السابق[٧]. وهذا يعني مواجهة السلطة التنفيذية الجديدة ممثلةً بالمجلس الأعلى للقوات المسلحة والتنديد به، باعتباره من الفلول (بقايا عصر مبارك). لذلك سيكون السلفيون الثوريون في قلب التعبئة ضد المجلس العسكري خلال الأحداث الدامية التي عرفها شارع محمد محمود في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١[٨]، وتلك التي حدثت في العباسية في أيار/مايو ٢٠١٢[٩]، والتي لم تكن أقل دموية. بفضل هذا الالتزام في المقام الأول، حظي أبو إسماعيل وأنصاره بصورة إيجابية لدى الشباب الثوري من غير الإسلاميين، ممن يتقاسم معهم كراهية المجلس العسكري[١٠].

لكن مصطلح الفلول بطابعه الاتهامي، والذي قُصد به رموز عهد حسني مبارك، وهو ما اتفقت فيه السلفية الثورية مع غالب الرافضين لممارسات المجلس العسكري، ستتوسع دائرته لاحقاً، بحيث يُصبح كل الليبراليين فلولاً؛ فالثوري الحقيقي في نظرهم هو الإسلامي، كان لهم غموض في الموقف من الليبراليين.

هنا، تشكل أحداث العباسية ـ التي سبق ذكرها ـ نقطة تحوّل لا يمكن فهمها إلا من خلال وضعها ضمن سياق ربيع العام ٢٠١٢ حيث بلغ الاستقطاب السياسي بين الإسلاميين وغير الإسلاميين ذروته خلال الحملات الانتخابات البرلمانية والرئاسية، وتزايدت بين الجانبين حالة من عدم الثقة المتبادلة، ليجد السلفيون الثوريون الذين تصوّروا بأنهم يواصلون المسيرة الثورية ضد المجلس العسكري، أنفسهم بمفردهم تقريباً، ووجهاً لوجه

---

(٦) <http://https://www.youtube.com/watch?v=9zsl3JXcSMQ>.

(٧) يذكّر أنصار أبو إسماعيل أيضاً بأنه كان من بين الزعماء الأوائل الذين طلبوا من الشباب عدم مغادرة ميدان التحرير إلى غاية التحقيق النهائي «لأهداف الثورة».

(٨) هي اشتباكات عنيفة تمت بين المتظاهرين بميدان التحرير وقوات الداخلية على خلفية تظاهرة دعت إليها معظم القوى السياسية بهدف المطالبة بسرعة نقل السلطة من المجلس الأعلى للقوات المسلحة إلى رئيس وحكومة مدنية منتخبة في موعد أقصاه نيسان/أبريل من عام ٢٠١٢.

(٩) أعمال عنف في ميدان العباسية أسفرت عن قتلى وجرحى نتيجة هجوم مسلحين مجهولين على معتصمين بالقرب من مقر وزارة الدفاع طالبوا بتسليم السلطة للمدنيين وإلغاء مادة تحصن لجنة انتخابات الرئاسة من الطعن.

(١٠) وصف مشاركون شباب في أحداث محمد محمود أبو إسماعيل بـ «الرجل النزيه والشجاع» و«الثوري الحقيقي» (مقابلات أجريت في نهاية تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١١ في ميدان التحرير أثناء أحداث محمد محمود).

أمام الجيش؛ إذ انضمت إليهم مجموعة صغيرة من نشطاء «حركة ٦ أبريل» فقط؛ ليُقتل الكثيرون منهم، ويصلوا إلى استنتاج في النهاية، أنهم ـ أي «السلفيون الثوريون» ـ صاروا الآن الثوريين «الحقيقيين» وحدهم.

هكذا، سيبدأ السلفيون الثوريون بالسخرية، من دون تمييز وعلى حدٍّ سواء، من توفيق عكاشة، مالك قناة الفراعين، حين كان يُعرب علناً عن حنينه إلى عهد مبارك، ومن بلال فضل، الصحافي الليبرالي الذي انضم إلى الثورة منذ ساعاتها الأولى(١١). كما سيلوّحون بالتقارب الذي حصل بدءاً بشهر تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٢، في صفوف جبهة الإنقاذ الوطني بين شخصيات مرتبطة بالنظام القديم، مثل عمرو موسى، وبين شخصية عُرفت بعدائها الواضح لمبارك مثل البرادعي؛ باعتبار ذلك دليلاً على عدم وجود اختلاف بين هؤلاء وأولئك. ولإثبات تطابقهم مع الثورة، لجأ السلفيون الثوريون إلى تبني رموزها. على هذا النحو، أنشأ ناشط قريب من الحركة السلفية الثورية عام ٢٠١٢ صفحة على الإنترنت أسماها «كلنا خالد سعيد ـ الطبعة الإسلامية»(١٢) لمنافسة صفحة «كلنا خالد سعيد» ذات الانتماء الليبرالي، والتي أطلقت أول نداءات التظاهر في الخامس والعشرين من كانون الثاني/يناير ٢٠١١، تكريماً للشاب السكندري خالد سعيد الذي قتلته الشرطة في حزيران/يونيو ٢٠١٠. وسرعان ما حصلت الصفحة على عشرات الألوف من المتابعين، لتصبح الأكثر تصفحاً داخل الحركة(١٣).

ثالثاً: ولادة حركة اجتماعية

لا تكمن قوة السلفية الثورية في قدرتها على تجسيدٍ قويٍّ لاستمرارية التيار السلفي القطبي الموجود فعلياً منذ مرحلة ما قبل الثورة فحسب. فقد استحث ظهور أبو إسماعيل انضمام آلاف الشباب الذين جذبتهم شخصيته الكاريزمية وخطابه الحاسم الذي لا يقبل التسويات؛ بعضهم جاؤوا من جماعة الإخوان المسلمين أو من التيار السلفي، لكن كثيرين منهم هم بلا انتماء أيديولوجي أو حزبي مُسبق. يمكن أن نجد بينهم أيضاً، كما سنرى لاحقاً، أفراداً من الألتراس؛ وهم مشجعو كرة القدم، الذين عُرفوا بعدائهم الجَذري لقوات الشرطة، وشاركوا بفاعلية في الثورة وما تلاها من أحداث. تصبح السلفية الثورية على هذا النحو حركة اجتماعية؛ أي حركة احتجاجية غير رسمية وغير متجانسة، تجمع أفراداً يرتبطون بعضهم ببعض، بفضل انتمائهم إلى هوية مشتركة، ومواجهتهم العدو نفسه.

---

(١١) في اعتصام نظمه السلفيون الثوريون في مدينة الإعلام في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢ للاحتجاج على «الفساد الإعلامي»، رفعت صور توفيق عكاشة وبلال فضل جنباً إلى جنب، غير بعيد عن صور يسري فودة ومصطفى بكري.

(١٢) تم حجب هذه الصفحة، مثل غيرها من الصفحات التابعة لإسلاميين، عقب إطاحة محمد مرسي في ٣ تموز/يوليو ٢٠١٣.

(١٣) يمكن الاطلاع على مقال في مدونة يتحدث عن الصفحة المذكورة قبل حجبها: <http//ehaborabi5.blogspot.fr/2012/12/blog-post_22.html>.

تبنى الشباب الذين التحقوا بـ أبو إسماعيل منذئذ، مجموعة من التسميات التي اتسمّت في أغلبيتها باستلهام اسمه. من بين أكثرها أهمية: «لازم حـازم»(١٤)و«أولاد أبو إسماعيل» و«حازمون»(١٥).

ويُلخص المقداد جمال الدين؛ مؤسس حركة «حازمون» في أيلول/سبتمبر ٢٠١١، دوافع هؤلاء النشطاء:

لم نحتج ـ أنا وصاحبي ـ أكثر من ساعة ونصف، هي زمن محاضرته التي كانت بعنوان «رسالة إلى شعب مصر العظيم»، للاقتناع بأن هذا الرجل سيكون له شأن عظيم، وأن الله قد ادّخره لمصر في تلك اللحظات الفاصلة من تاريخها... خرجت من محاضرته تلك إنساناً آخر؛ فلأول مرة يبكيني إنسان، وهو يتحدث عن العشوائيات وعن حال المرأة. لأول مرة، أرى من يجمع بين الرؤية والمشروع الحقيقي، والصدق والتقوى، والكاريزما الآسرة! خرجت من عنده، وأنا أشعر أنني في حلم جميل، أوشك أن أفيق منه على واقع أليم.

قال لي صاحبي: «أنت تعلم أن الرجل لن يدعمه الإخوان، وأن فرصه قليلة جداً... فقلت له: بل ندعمه ونُناصره مهما كلفنا الأمر، فإن خسر، فقد أعذرنا إلى الله».

ثم يشرح المقداد جمال الدين وجهة نظره باستفاضة: «ستنمو شعبية حازم أبو إسماعيل، وسيحتشد أقوام كثيرون من الناس حول رسالته لأنها هي الحق. سيختلف حازم أبو إسماعيل مع هذه القيادات التقليدية في كل المواقف. بداية من التحركات الرمزية في الشارع، وانتهاءً بأزمات مصر الكبرى، والمسائل الفيصلية فيها، مثل الدستور والرئيس بل حتى الشريعة. ولذا سيصبح هذا الرجل تياراً قائماً بذاته، وسيتحول أنصاره مع مرور الوقت من مجرد ناخبين إلى حَمَلة رسالة ومشروع. وبعد قليل، ستحدث خيانة تاريخية عظيمة من تلك التيارات، يعقبها زلزال شديد في الحركة الإسلامية، يؤدي إلى تفتيت الكيانات العجوزة «الإخوان والسلفية». وسيبحث المنشق عنها عن كيانات أخرى، تمثل رسالتهم، تلك التي امتازت وظهرت كرسالة مختلفة تماماً عن كل الذي على الساحة».

لذا كان القرار بتأسيس حركة «حازمون». وبالفعل اخترنا هذه التسمية ـ التي قد لا تكون الأكثر صواباً ـ ولكننا كنا نتعمد منها إظهار شأن الرجل «حازم»، وأنه قد صار له أتباع لا يأخذون التعليمات الحركية إلا منه. وسيكتب التاريخ يوم يموت حازم أن رسالته لم تمت... لأنه قد صار هناك حازمون»(١٦).

حظي أبو إسماعيل من جهة أخرى، بدعم غير مباشر من الحركة الجهادية. ولا يَعني هذا بالضرورة أن أعضاء هذه الأخيرة، انضمّوا إلى الجماعات المؤيدة للرجل؛ فالتياران يتمايزان عن بعضهما البعض في الغالب. لكن ما من شك في أن أبو إسماعيل هو أكثر

(١٤) <http://www.facebook.com/pages/268383156581609/لازم-حازم>.

(١٥) <https://www.facebook.com/Hazemon>.

(١٦) «حازمون ومعركة الأمة القادمة،» فايسبوك (٢ نيسان/أبريل ٢٠١٢)، <https://www.facebook.com/Hazemon>.

من حظي باحترام الجهاديين من ضمن الشخصيات المصرية العامة في مرحلة ما بعد ٢٥ كانون الثاني/يناير ٢٠١١. يبدو ذلك في ما قاله زعيم القاعدة أيمن الظواهري: «نحن نختلف مع الشيخ حازم لرغبته في فرض التغيير عبر الدساتير العلمانية التي تُنازع المَولى في التشريع والسلطة». ثم توجه مباشرة إلى «حازم وأنصاره» ليدعوهم إلى: «إطلاق حملة شعبية للدعوة، وللتحفيز على استكمال الثورة التي أُجهضت»[١٧].

رابعاً: سياق موات

يقدّم كل ما سبق فكرة عن حركة الدعم الهائلة التي تشكّلت حول ترشح أبو إسماعيل وحول شخصيته. كانت حملته ابتداءً من شتاء ٢٠١١ هي الأكثر إثارة للإعجاب، وشهدت لحظة تقديم ترشحه للجنة العليا للانتخابات في ٣٠ آذار/مارس ٢٠١١ تظاهرة حقيقية لعشرات الألوف من مُناصريه على طول شارع صلاح سالم المؤدي إلى اللجنة (فؤاد، ٢٠١٢)، واحتوى ملفه على أكثر من مئة وخمسين ألف توقيع جمعها أنصاره؛ وهو رقم تجاوز كثيراً الرقم القانوني المطلوب؛ بل وتجاوز الرقم الذي جمعه المرشحون الآخرون. وبدءاً بشهر آذار/مارس، توقعت استطلاعات الرأي حصوله على أكثر من عشرين بالمئة من الأصوات، ووضعه آخرون على رأس قائمة المترشحين الذين سيتصدرون الدور الأول.

تتكشف هنا، مرة أخرى، طبيعة الظاهرة التي يجسدها أبو إسماعيل؛ فهو يبدو الأكثر قدرة على الحشد، على الرغم من أنه لا يحظى بدعم أي حزب سياسي، بحيث يستغل مناصروه كل فرصة لاحتلال الشوارع، ويقفون بسرور ضد مؤسسات يترشح زعيمهم لرئاسة أعلى مؤسسة فيها. إنّ غموض هذا الترشح، كما يشير إلى ذلك ضمنياً نص المقداد جمال الدين التي أشرنا إليه آنفاً، هو ما يجعل أنصار أبي إسماعيل، يعتبرون هذه الحملة فرصة لفرض تواجدهم؛ إذ ليس السباق نحو الرئاسة هدفاً في حد ذاته، بقدر ما هو وسيلةٌ ممتازة لنشر خطاب السلفية الثورية.

وبعيداً من الشخصية الكاريزمية للشيخ أبو إسماعيل، ثم عوامل موضوعية لهذا القبول غير الاعتيادي الذي حظي به خطابه، ولا سيما في صفوف الحركة الإسلامية، فإن الأحداث التي جرت عام ٢٠١١ والأشهر الأولى من عام ٢٠١٢ أثرت في شعبية أكبر جماعتين إسلاميتين في البلاد، وهما: الإخوان المسلمون، وحزب النور السلفي؛ الذراع السياسي لجماعة الدعوة السلفية الذي تأسس في حزيران/يونيو ٢٠١١، بحيث قبِل هؤلاء بقواعد اللعبة التي فُرضت عليهم ليضمنوا لهم مكاناً في المرحلة الانتقالية تحت الوصاية العسكرية؛ فوافقوا بخاصة، على العمل جنباً إلى جنب مع الجيش، مع الإبقاء في الوقت نفسه على كل المؤسسات الموروثة عن عهد مبارك. بل إن حزب النور السلفي الذي دخل المجال السياسي في صيف

---

(١٧) في رأي د. أيمن الظواهري في استبعاد الشيخ حازم، انظر: «رسالة الأمل والبشر لأهلنا في مصر: حلقة (١١)، <https://www.youtube.com/watch?v=kDsWcn_CALg>.

عام ٢٠١١، أعطى الانطباع بأنه قد يذهب بعيداً في مسار الاتفاق على حلول وسط؛ فأعلن عن التزامه بالإجراءات الديمقراطية، وبأنه لن يطبق الشريعة إلا بصفة تدريجية، وكرر أنه إذا نجح في الوصول إلى السلطة، فإنه لن يمنع (أو لن يمنع كلياً) الكحول وارتداء ملابس السباحة بالنسبة إلى النساء، كما قدّم نساء (حتى وإنْ كنّ منتقبات) على قوائمه في الانتخابات البرلمانية... كل شيء هنا يعاكس الرؤية الرائجة لدى السلفيين خلال مرحلة ما قبل الثورة. وعلى منوال الإخوان، بدا سلفيو حزب النور، كما لو أنهم تخلّوا عن هدف إقامة الدولة الإسلامية، أو على الأقل،كما لو أنهم أزاحوها إلى أجل غير مسمى.

مع دخول الإخوان والسلفيين البرلمان في كانون الثاني/يناير ٢٠١٢، تَراجعت سُلطتهم قبل أن يُمارسوها فعلياً، على الرغم من أنهم كانوا في وضع الأغلبية المهيمنة؛ إذْ ظلت السلطة التنفيذية بين يدي المجلس الأعلى للقوات المسلحة. لكن وبالنسبة إلى كثيرين، كان تورط هؤلاء في الشؤون السياسية مُبرراً لاعتبارهم، منذ ذلك الحين، مسؤولين جزئياً عن تردّي الأحوال الاقتصادية والاجتماعية والأمنية. وفي مواجهة الإسلاميين «الحمائم» أولئك، بدا تصلّب السلفيين الثوريين في مكانه تماماً. وعندئذ، ظهر مثال أبو إسماعيل «غير القابل للفساد»، بوصفه الوحيد القادر على تجسيد الحلم الإسلامي، في ما يخص حديثه عن النظام السياسي الذي تخلى عنه الجميع، ورأوه مستحيل تحقيقه واقعاً.

يُفسر كل هذا سبب معارضة الأحزاب الإسلامية الرئيسة، بدءاً بالإخوان المسلمين وحزب النور، لأبو إسماعيل وقلقهم حيال حركة الدعم الهائلة التي أثارها ترشحه للرئاسة. ولا سيّما أن هذا الدعم لم يقتصر على أولئك الذين لا ينتمون إلى أي تنظيم، بل امتد أيضاً ليطال قواعدهم الخاصة وكوادرهم. ففي حين ظل عدد الذين تحولوا إلى أنصارٍ لأبو إسماعيل في صفوف الإخوان ضئيلاً بسبب حالة الانضباط التنظيمي التي تسود الجماعة، بدا أن الأمر في صفوف حزب النور ينذر بالخطر؛ فحين كان أبو إسماعيل يجمع التوقيعات اللازمة لتقديم ترشحه، حصل على توقيعات بالدعم من عشرة نواب من الحزب، مخالفين بذلك موقف الحزب بعدم دعمه.[١٨] كذلك دعمه الكثير من الأعضاء في مستويات إدارية مختلفة بالحزب. يُضاف إلى ذلك، تحمّس شيوخ سلفيين كُثر لكاريزما الشيخ، حيث أعلنوا عن دعمهم لحملته الرئاسية[١٩]، أبرزهم من الصف الأول: أبو إسحاق الحويني والشيخ المصري الكويتي عبد الرحمن عبد الخالق؛ مؤسس الحركة السلفية في الكويت. وكلاهما لا ينتميان إلى تنظيم الدعوة السلفية بالمعنى الدقيق للكلمة لكن تأثيرهما فيها كبير. أيضاً، وجدنا تأييداً لترشح حازم من البداية من قبل أحد الأعضاء المؤسسين للدعوة، وهو الشيخ أحمد فريد.

(١٨) «٧ نواب بالنور يخالفون قرار العليا للحزب ويؤيدون أبو إسماعيل،» اليوم السابع، ٢٠١٢/٣/٧.

(١٩) «٧٧ من مشايخ السلفية يدعمون أبو إسماعيل،» <http://lojainiat.com/main/Content/77-من-مشايخ-السلفية-بمصر-يدعمون-أبو-إسماعيل>.

كان التهديد حقيقياً[٢٠] بالنسبة إلى قيادات حزب النور والدعوة السلفية؛ فأبو إسماعيل مستقلّ جداً عن سلطتهم، وتالياً، سيكون بعيداً من سيطرتهم إذا قرروا تأييده. كما أن الإصرار على الوقوف في وجهه، سيؤدي بالحزب إلى الانشطار. وذهب ياسر برهامي إلى حد وصفه بأنه «إخوانيّ» متخفّ للضرب على وتر التنافس الشديد بين الإخوان والسلفيين[٢١]. لكن مع ذلك، بدا أنْ لا شيء كان يؤثر في شعبية الرجل في صفوف القواعد السلفية. ثمّ وصل الأمر إلى منعطف حاسم على نحو المنعطفات التي شهدتها مصر منذ ثورة العام ٢٠١١؛ ففي ١٤ نيسان/أبريل ٢٠١٢، أعلنت اللجنة العليا للانتخابات، بأن الرجل لا يحق له التنافس على منصب الرئاسة بسبب امتلاك والدته للجنسية الأمريكية، حين كانت تعيش في الولايات المتحدة؛ وهو ما يتعارض مع القانون الانتخابي الذي ينص على أَن لا يكون المرشح أو أحد والديه يمتلكون جنسية مزدوجة أو أجانب، وهو ما لم يكن سبباً مُقنعَاً لمتابعيه[٢٢]. أعلن أبو إسماعيل رفضه الشديد لهذا التلاعب، لكن من دون فائدة؛ إذ تم استبعاده من السباق الرئاسي وسط ارتياح كبير من حزب النور السلفي ومن الإخوان، وكل الذين كانوا يخشون من انتصاره، سواء من داخل مصر أو خارجها. بعد ذلك، وفي صيف عام ٢٠١٢، يتعلل بمشاكل صحية ليتجنب الظهور العلني. وهي الحادثة التي ساهمت في تشويه صورته، إلا لدى المقتنعين به وهم كُثُر؛ بحيث بقي حتى ذلك الحين مثالاً للنزاهة.

خامساً: تجاوز حازم: المأسسة الصعبة للسلفية الثورية

بعد إقصاء حازم أبو إسماعيل من السباق الرئاسي، طُرح بإلحاح سؤال حول استمرارية الحركة التي تمحورت حول شخصيته. بالنسبة إلى قسم من مؤيديه، فالسلفية الثورية يجب عليها الآن أن تنساب داخل بنية مُنظمة؛ حزب سياسي في هذه الحال. في الواقع، أُثيرت هذه المسالة في البداية قبل أيام قليلة من إقصاء أبو إسماعيل، حيث دافع الشيخ عبد الرحمن عبد الخالق عن هذه الفكرة موضحاً أنه: «ليكون هناك رئيس قوي، فيجب أن يدعمه حزب قوي ومنظم»[٢٣]. وبعد يومين من خروج أبو إسماعيل من السباق الرئاسي، يُعلن عن التأسيس الوشيك لحزبٍ «يمثل أولئك الذين تبنّوا مشروعه»، وسيرأسه المثقف

---

(٢٠) حول حراك شباب الدعوة السلفية المؤيد والمعارض لحازم وهواجس قياداتهم، انظر: (شلاطة، ٢٠١٢).

(٢١) «ياسر برهامي إلى شباب التيار الإسلامي: إن حازم أبو إسماعيل من أبناء الإخوان،» بتاريخ ١٧ نيسان/أبريل ٢٠١٢، <http://www.muslm.org/vb/showthread.php?477996-الشيخ-ياسر-برهامي-الى-شباب-التيار-السلفي-ان-حازم-ابو-اسماعيل-من-ابناء-جماعة-الاخوان-!>

(٢٢) في تحليل دوافع مواقف أتباعه وعدم اقتناعهم انظر: مصطفى هاشم،» أولاد أبو إسماعيل والأدلة القاطعة،» <http://www.facebook.com/mostafa.hashem1/posts/10150800108045851>.

(٢٣) «الشيخ عبد الخالق يؤيد أنصار أبو إسماعيل لتأسيس حزب جديد»، بتاريخ ١٠ نيسان/أبريل ٢٠١٢، <http://www.islammemo.cc/akhbar/arab/2012/04/10/147630.html>.

الإسلامي محمد عباس، وسيحمل اسم «حزب الأمة المصرية»[٢٤]. في الأسابيع التالية، أُعلن عن خطوات أخرى تبشّر بولادة الحزب المذكور قريباً، لكن لم يحدث شيء من هذا، ليبقى «حزب الأمة المصرية» مجرد مشروع لم يكتمل. في نهاية العام ٢٠١٢، أعلن عن إنشاء حزب آخر يمثل الخط السياسي لـ أبو إسماعيل، عرف هذه المرة بـ «حزب الراية»، وبخلاف السابق، سيرأس حازم أبو إسماعيل الحزب بنفسه.

وبالفعل، في آذار/مارس ٢٠١٣، تمّ الإعلان المتزامن عن تأسيس الحزب وتشكيل تحالف انتخابي يدعى «تحالف الأمة»، يجمع حزب الراية وسبعة أحزاب سلفية صغيرة على خلاف مع «حزب النور» هي: (الوطن، الفضيلة، الإصلاح، العمل، الحزب الإسلامي، الشعب، وحزب التغيير). أُنشئت مكاتب لحزب الراية في عدة مدن مصرية وعُقدت اجتماعات تحضيرية، لكن الحزب لم يتمكن أبداً من التشكّل فعلياً، وكان لظروف السياق المحيط دور لا يمكن إنكاره؛ فقد أُعلن عن تأجيل الانتخابات التشريعية التي كان من المُزمع إجراؤها في شهر نيسان/أبريل، وتمت الإطاحة بمحمد مرسي؛ فكُبِحت كل أشكال الزخم الممكنة. ومع ذلك كله، توجد أسباب أكثر عمقاً للصعوبات التي تعوق انتقال هذه الحالة السلفية الثورية نحو الصيغة الحزبية.

المشكلة **الأولى**، هي افتقار الحركة إلى الكوادر التي تمتلك الخبرة الحزبية، والتي لا تملك تالياً، المهارات الإدارية المطلوبة. كان هذا، بحسب الشهادات التي جمعناها، أحد الأسباب الرئيسة لفشل حزب الأمة المصرية[٢٥]. يضاف إلى ذلك مشكلة بنيوية؛ فالسلفية الثورية تقوم بخاصة على نفي النظام السياسي التقليدي لصالح منطق التغيير الجذري الذي يتم عبر الشارع، بحيث إن أي محاولة لمأسسة الحركة تحمل خطر الانتحار السياسي لأصحابها، وهذا ما يفسر عدم حماسة كثير من مؤيدي أبو إسماعيل، وحتى أبو إسماعيل ذاته، للدخول في لعبة سياسية لم يتوقفوا مراراً عن شجب مخاطرها. يضاف إلى هذا أيضاً، صعوبة الفصل بينه، كشخص مُنقذ، وبين الرغبة في بناء حركة أكبر منه تمثلها السلفية الثورية. ويوضح نص مقداد جمال الدين السابق الإشارة إليه، هذا الغموض المستمر؛ فخطاب السلفية الثورية يميل إلى تجاوز شخصية أبو إسماعيل، لكنه يظل في الواقع مرتبطاً بشخصه. الأهم من ذلك: كيف يمكن لحركة بلوغ منطق المؤسسة، وهي تعلن اتباعها لزعيم هو كل شيء ما عدا كونه رجل سياسة، ويفضل الدعوة في دروسه شبه اليومية على القنوات السلفية، على العمل النضالي بالمعنى الحرفي للكلمة؟

يختلف بعض النشطاء في النقاش حول فرص إنشاء حزب سياسي بحيث يفضلون أنماطاً أخرى من التنظيم. هذه هي حال بعض الشباب القادمين من حركة «حازمون»، والمقتنعون بأن السلفية الثورية بحاجة فعلاً إلى الانتظام وتجاوز شخصية الوصي التي

---

(٢٤) «إطلاق حزب الأمة المصرية برعاية الحويني وأبو إسماعيل،» بتاريخ ١٦ أبريل/نيسان ٢٠١٢، <http://onaeg.com/?p=61528>.

(٢٥) مقابلة مع كوادر الحركة السلفية الثورية، شتاء ٢٠١٢.

يمثلها أبو إسماعيل، لكنها يجب أن تبقى في المقام الأول حركة اجتماعية، بحيث لا تُخاطر بفقدان المعنى. نشأت حركات كثيرة بدءاً بصيف ٢٠١٢ تقع ضمن هذا التوجه. وعلى عكس «حازمون» التي لم تكن سوى تيار بلا تنظيم ولا تسلسل هرمي حقيقي (فـ «حازمون» لم يكن لها متحدث رسمي، بل فقط أشخاص يتحدثون باسمها)، كان هؤلاء ينتظمون من حول زعماء وأنماط تعبئة واضحة المعالم وصور ورموز (شعارات، تسميات...). من بين هذه الجماعات هناك طلاب الشريعة[٢٦] الذين كان أعضاؤها يتكفلون بالتنظيم وضمان الأمن خلال التظاهرات المؤيدة لـ أبو إسماعيل. لكن طلاب الشريعة لم تعرف الانتشار نفسه الذي عرفته جماعة أخرى، تحمل اسم « أحرار».

تأسست حركة «أحرار» في أيلول/سبتمبر ٢٠١٢ على يد شباب من «حازمون»[٢٧]. اتخذت الحركة لنفسها منذ البدء مهمة جمع الأعضاء من كل الانتماءات؛ فهي تعرّف نفسها بوصفها: حركة شبابية تتسع لكل أنماط الشباب الذي جمعه حب «الحرية» بمعناها الشامل والكامل، حرية نفسه وحرية بلده وأرضه، تلك الحرية التي رآها متجسدة في منهج الإسلام الحقيقي والذي يجب أن يعتز ويفخر به كل مسلم.

وتكرر الحركة أن هدفها هو «تطبيق منهج الإسلام بكماله وشموله»، لكنها تقرّ أيضاً، على خطى السلفية الثورية الأولى، أنها حركة «مستقلة عن جميع الهيئات والأحزاب والجماعات الدينية والسياسية»، وأنها «ستنصر المظلوم بغض النظر عن انتمائه الديني أو السياسي أو الفكري»[٢٨]. هذا الخطاب المنفتح في مظهره، سمح لها بالوصول إلى جمهور جديد انضم إلى الحركة، ولا سيّما قسم من الألتراس من مشجعي كرة القدم الذين تسيّسوا خلال الثورة، وكانوا في طليعة المواجهات ضد قوات الأمن والجيش في الشوارع. وهنا، يجسّد انضمام سيد علي الملقب بـ «سيد المشاغب»، «كابو» ألتراس نادي الزمالك «الوايت نايتس» حدثاً رمزياً بامتياز، لتنعكس ثقافة الألتراس على أداء حركة أحرار، حيث تصبح إحدى وسائطها المفضلة على وسائل التواصل، ليس البيانات الرسمية؛ بل أناشيد تغنّى بلا موسيقى (وهو ما يجعلها مقبولة لدى السلفيين الذين يحرمون الموسيقى)، تُشبه إيقاعاتها أغاني المشجعين. كما تستعمل «أحرار» على صفحتها على الإنترنت رموز الحركة العالمية «أنونيموس Anonymous»، ولا سيّما قناع V في فيلم «ڤي فور ڤانديتا V for Vendetta». وبهذا التقارب مع نوع من «ثقافة الشباب»، تمكنت «أحرار» من الحضور بقوة في الحرم الجامعي[٢٩].

---

(٢٦) مقابلة مع وليد حجاج من مؤسسي طلاب الشريعة في القاهرة ٢ شباط/فبراير ٢٠١٣.

(٢٧) لمزيد من الاطلاع على حركة «أحرار»، انظر: (هاشم وعدلي، ٢٠١٢؛ شعبان، ٢٠١٣).

(٢٨) مبادئ حركة أحرار في عملها، بتاريخ ١١ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٢، متاح على مدونتها <https:// ahrarmovement.wordpress.com>.

(٢٩) أمكن الاطلاع على كل ذلك على صفحة حركة أحرار على الفيسبوك، قبل أن يتم حذفها في شباط/ فبراير ٢٠١٤.

سادساً: السلفيون الثوريون تحت حكم مرسي

وضعت سنة رئاسة مرسي السلفيين الثوريين في موقف صعب؛ فقد استمروا في موقع المعارضة ولم يترددوا في انتقاد الرئيس، لكنهم كانوا يساندون المعسكر الإسلامي في كل مرة يدخل فيها في صراع مع الليبراليين والنظام القديم. مثال الاستفتاء على الدستور في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢ يعتبر رمزياً في هذا السياق؛ فأغلبية السلفيين التقليديين يرونه دستوراً علمانياً، والسلفيون الثوريون يرونه يدعم العسكر، لكنهم كانوا يتجنبون انتقاده علناً، لأنه لا يستجيب لتوقعاتهم، بل يدافعون عنه أحياناً خوفاً من انتصار المعسكر المقابل[٣٠].

على المنوال نفسه، وبينما عارض أبو إسماعيل مرسي بشدة أحياناً خلال بداية العام ٢٠١٣، ولا سيّما حين انتقد استعداده للاتفاق مع النظام القديم، كانت انتقاداته تتوقف كلما زاد احتمال تقدم تحالف الليبراليين والفلول، وهو التحالف الذي كان مسؤولاً في النهاية عن حشود ٣٠ حزيران/يونيو ٢٠١٣، التي حملت الجيش إلى السلطة في الثالث من تموز/يوليو ٢٠١٣ تحت حكم الفريق عبد الفتاح السيسي؛ وزير الدفاع حينذاك. وبدءاً بشهر أيار/مايو ٢٠١٣، حذر أبو إسماعيل من هذه الحشود التي وصفها بـ «الإجرامية»، والتي شجب طابعها المضاد للثورة. لذلك، وبينما نجح الليبراليون والفلول بشكلٍ نسبيّ في استخدام مُفردات الثورة، أُجبرت السلفية الثورية على العمل كقاعدة احتياطية للنظام القائم بالدفاع عن المسار المؤسسي، مما أفقدها زخمها الثوري.

كانت «أحرار» الحركة الوحيدة التي نجحت في التمايز، بحيث دعت علناً إلى رفض دستور كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢، ومع اقتراب تاريخ الثلاثين من حزيران/يونيو ٢٠١٣[٣١]، عارضت «تُجار الدم» من المعارضة و«تجار الدين» من معسكر مرسي، في أغنية نُشرت على الشبكة الإلكترونية، حملت عنوان «خانوا»، تنتهي كلماتها بشعار «الثورة مستمرة»[٣٢]. وفي نيسان/أبريل ٢٠١٣، تم اعتقال نشطاء كثر من «أحرار» في احتجاجات عنيفة في جامعة المنصورة، ولم تتردد الحركة في إلقاء اللوم على عاتق جماعة الإخوان المسلمين[٣٣].

خلال مرحلة ما بعد ٣٠ حزيران/يونيو ٢٠١٣، كانت السلفية الثورية قد وصلت إلى مرحلة ضعف وتشتت، لكنها كانت لا تزال تمتلك قوة معتبرة على التعبئة. يكمن ضعف السلفيين الثوريين، باستثناء حركات الشباب ولا سيّما «أحرار»، في عدم قدرتهم على التحرك بشكل

---

(٣٠) في مجمل مواقف الإسلاميين تجاه الدستور انظر: أحمد زغلول شلاطة، «الإسلاميون بين جنة الموافقة ونار الرفض،» فايسبوك، <http://www.facebook.com/ahmedzaghloulshalata/posts/844709282281887>.

(٣١) اتهم عرفة بأنه كان يجمع أسلحة موجهة لارتكاب أعمال عنف. وقد نشرت «اعترافاته» على الإنترنت: <http://m.mobtada.com/news_details.php?ID=130419>.

(٣٢) <https://www.youtube.com/watch?v=rZe2DF43DpI>.

(٣٣) «متظاهرو حركة أحرار للإخوان: بعتوا الثورة وبعتوا الدين»، بتاريخ ١١ أبريل/نيسان ٢٠١٣، <http://videoyoum7.com/2013/04/11/متظاهرو-حركة-أحرار-للإخوان-بعتوا-ا/>.

مستقل عن أبو إسماعيل؛ وهو ما أدركه نظام الثالث من حزيران/يونيو؛ فكان أول القرارات التي اتخذها النظام الجديد لتحييدهم هو الأمر، في فجر الخامس من تموز/يوليو ٢٠١٣، باعتقال أبو إسماعيل، بعد اتهامه بتزوير الوثائق التي تثبت جنسية والدته، ليصير «أولاد أبو إسماعيل» كاليتامى حيث تفرقت بهم السبل؛ فانضم أغلبهم إلى الإخوان المسلمين في الحشد ضد الانقلاب العسكري. وآخرون اعتزلوا تدريجياً النشاط السياسي لغياب الرمز الذي يجمعهم، وغياب السياق السياسي الذي يمكنهم من تحقيق أي شيء.

حاول السلفيون الثوريون التمايز في البداية؛ فأقاموا اعتصامهم الخاص في ميدان النهضة أمام جامعة القاهرة، بينما كان المقر الرئيسي لاعتصام الإخوان المسلمين في ميدان رابعة العدوية بمدينة نصر. وفي مرحلة ما بعد مرسي، حين صار الإخوان المسلمون ثوريين في تصريحاتهم على الأقل، تلاشت الاختلافات في الخطاب بعض الشيء، فغدا التقارب الدائم بين الفريقين ممكناً. وبعد الفض العنيف للاعتصامين في ١٤ آب/أغسطس، سيقف إخوان وسلفيون ثوريون جنباً إلى جنب في التظاهرات المؤيدة لمحمد مرسي.

مرة أخرى، كانت الجماعة الوحيدة التي حافظت على تمايزها هي «أحرار»؛ فقد رفض نشطاء الحركة الانضمام إلى مؤيدي مرسي، وحاولوا الانتظام في «تيار ثالث» يعارض الإخوان والعسكر، ودعوا إلى التظاهر في ميدان سفنكس بالقاهرة. وسمح لهم ذلك في البداية، الاقتراب من تيار الوسط الإسلامي أنصار عبد المنعم أبو الفتوح، لكن سرعان ما انفصل الطرفان لاختلافاتهما، سواء في الأيدولوجية أو أسلوب عمل كل منهما. شاركت «أحرار» بفاعلية بعد صيف ذلك العام في الاحتجاجات التي عمَّت الجامعات المصرية، مثلما يتضح من عشرات الفيديوهات المنشورة على يوتيوب[٣٤]. وبرغم الاعتقالات، ولا سيّما تلك التي حظيت بتغطية إعلامية واسعة، والتي طالت أحمد عرفة؛ أحد مؤسسيها في تموز/يوليو ٢٠١٣، استمرت الجماعة في حشد أنصارها حتى نهاية العام ٢٠١٤. إلّا أنها ستعاود الاختفاء التدريجي، كأغلب الفاعلين من عموم التيار الإسلامي.

خاتمة: معضلات ما بعد ٣٠ يونيو

إذاً، إحدى مفاجآت مرحلة ما بعد ٣٠ حزيران/يونيو ٢٠١٣، هي أن السلفية الثورية، وباستثناء حركة «أحرار»، لم تظهر كفاعل مستقل في حركة المعارضة. فأنصار أبو إسماعيل الذين حُرموا من زعيمهم الكاريزمي، وافتقدوا بنىً تعبوية خاصة بهم، تحوّلوا مباشرة نحو المعسكر المؤيد لمرسي. الجبهة السلفية على سبيل المثال، وهي أحد التنظيمات البارزة في الحركة السلفية الثورية، ولطالما كانت من منتقدي مرسي، انضمت رسمياً إلى «التحالف الوطني لدعم الشرعية»، الذي جمع أنصار الرئيس المعزول تحت وصاية إخوانية.

(٣٤) يمكن الاطلاع على سبيل المثال على المظاهرة التي نظمت في جامعة القاهرة تاريخ ٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٣، <https://www.youtube.com/watch?v=mTI9gT7mRpE> حيث رفعت شعارات مثل: «احنا شباب ٢٥ يناير/كانون الثاني»؛ «احنا شباب بنحب الدين»، «احنا إخوة المعتقلين»...

لكن هذا الاندماج بين السلفيين الثوريين وبين المعسكر المؤيد لمرسي، أثار توترات كثيرة. تجسّد هذا التوتر بخاصة في الدعوة إلى «انتفاضة الشباب المسلم» التي أطلقتها الجبهة السلفية، وانضم إليها أعضاء في الحركة السلفية الثورية في ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤[٣٥]. اختير هذا التاريخ لسبب؛ فقد كان من المقرر إعلان الحكم في قضية مبارك في ٢٩ تشرين الثاني/نوفمبر، بحيث أثارت احتمالات تبرئته مشاعر قوية في أوساط النشطاء. وخلافاً للاحتجاجات المؤيدة لمرسي، أُريد لهذه «الانتفاضة» أن تتجاوز الشعارات المطالبة بعودة الرئيس المعزول، والدفع بالهوية الدينية من خلال رفع المصاحف، والدعوة إلى ثورة «إسلامية». وبعد نقاش داخلي مكثف، انتهت قيادة الإخوان المسلمين في المنفى في وقت لاحق إلى الاقتناع بمساندة هذه الحركة[٣٦].

لكن، ومع اقتراب التاريخ المحدد، تتضاعف حشود الشرطة تحسباً لأي استجابة محتملة لهذه الدعوة، وبخاصة أن وسائل الإعلام عمدت إلى تأكيد أن هذه الاحتجاجات، ستكون مصحوبة بأعمال عنف. وقُبيل أيام من الحدث، بدأ التحوّل في موقف قادة الإخوان، بحيث أعلنوا أنهم لن يُشاركوا في «الانتفاضة»، ودعوا أنصارهم في الوقت ذاته، كما كانوا يفعلون أسبوعياً، إلى التظاهر على حدة لأجل عودة رئيسهم ورفع الأعلام المصرية[٣٧]. لكن بعضاً من شباب الإخوان لم يَذعنوا للقرار الرسمي، وأعلنوا إنهم سينضمون إلى السلفيين الثوريين حتى مع احتمال اتخاذ التظاهرات منحىً عنيفاً، مثلما أعلنت وسائل الإعلام[٣٨]. كتب عمرو فرج على صفحته على فيسبوك مثلاً، وهو مدير الموقع الإخباري «رصد» التابع للإخوان: «غداً من المفترض أن تطلق الرصاصة الأخيرة على مقولة «سلميتنا أقوى من الرصاص». للأسف هذه سُنة التدافع الطبيعية... الرصاص للأسف تظل الجماهير تستقبله بصدر رحب... بل ستحمل أيضاً السلاح (...) غداً للأسف يوم أحمر»[٣٩]. وفي يوم الثامن والعشرين من تشرين الثاني/نوفمبر، كانت التظاهرات الكبرى قد تمت في أحياء مختلفة بالقاهرة؛ ولا سيما في حي المطرية، حيث يوجد السلفيون الثوريون والإخوان بقوة. وخلّف القمع الدموي الذي تلته اشتباكات عدداً كبيراً من القتلى، من دون أن تسفر التعبئة عن نتيجة في النهاية. في اليوم التالي لهذا الفشل، اتهمت الجبهة السلفية الإخوان بالخيانة، وغادرت التحالف الوطني لدعم الشرعية بشكل مفاجئ (إسماعيل وعرفة، ٢٠١٤)[٤٠].

---

(٣٥) انظر الفيديو الرسمي للحدث على: <https://www.youtube.com/watch?v=Vc1-Rkd5VkA>.
وقد أنتج بمناسبة هذه المظاهرة نشيد على إيقاعات الألتراس عنوانه «فرعون لسه بيحكم». انظر: <https://www.youtube.com/watch?v=36DvxPVlkU4>.

(٣٦) «بيان من الإخوان المسلمين: هوية أمة.. وثورة تنتصر، بتاريخ ٢٣ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤، <http://www.ikhwansina.com/News/5478>.

(٣٧) «الإخوان تضع ضوابط للمشاركة في مظاهرات ١١ نوفمبر،» تاريخ ٢٧ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤، <http://www.fj-p.com/headline_Details.aspx?News_ID=57418>.

(٣٨) انظر على وجه الخصوص: (يوسف، ٢٠١٦).

(٣٩) <https://www.facebook.com/amrfarrag2020/posts/10204421572192436>.

(٤٠) مقابلة مع أحمد مولانا، تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٦.

ربما بدا هذا الأمر غير ذي أهمية، لكن هذا الحدث شكّل في الواقع تحوّلاً في العملية الاحتجاجية في مصر على عدة أصعدة؛ فهو يمثل المحاولة الفعلية الأولى للسلفية الثورية لفرض شعاراتها بشكل رسمي في الاحتجاجات المناهضة للسيسي؛ وهي المحاولة التي لم تنجح بسبب تراجع قيادة الإخوان عن الانضمام إليها في النهاية. كما إنها تُشكّل من جهة أخرى، علامة على بدايات الانفصال بين مكوّنين اثنين في المعارضة الإسلاموية بعد ما يقرب من عام ونصف من التعاون القسري. وأخيراً، فتحت أحداث ٢٨ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤ المواجهة بين اتجاهين في حركة الإخوان والتي ستحتدم خلال العام ٢٠١٥ ولا تزال مستمرة لدرجة التهديد بشق الجماعة: قيادة الإخوان في المنفى، الملتزمة باستراتيجيتها المرتكزة على التظاهرات التي يجب أن تبقى سلمية مهما كان العنف المُمَارَس من طرف النظام من أجل المطالبة بعودة مرسي، والكوادر التي بقيت في مصر من الشباب الذين يواجهون وحشية القمع، فيتناقص إيمانهم بالسلمية أكثر فأكثر، ليتحولوا في كثير من الحالات عن الهدف الوحيد المتعلق بعودة مرسي؛ بحيث يعتبرون أنه يتحمل ـ كقيادة الإخوان ـ جزءاً من المسؤولية في فشل المرحلة الانتقالية.

يتيح هذا التحول نحو الراديكالية لجزء من قواعد الإخوان في مصر فرصاً جديدة للتقارب مع السلفيين الثوريين تحت برنامج ثوري لا يستبعد خيار استعمال العنف. ولا يتعلق الأمر بالنسبة إلى السلفيين الثوريين بخطوة استثنائية، لأن ثقافتهم الاحتجاجية تحمل في ثناياها عنفاً كامناً أكثر تجذراً مما لدى الإخوان. بل إن كثيراً منهم لم يخفِ ذلك على الإطلاق؛ ففي خلال لقاءاتنا مع نشطاء في السلفية الثورية في شتاء ٢٠١٢، شرح أغلبهم أن العنف وإنْ لم يكن وارداً حينذاك، لكنه كان لا يزال احتمالاً نظرياً. لهذا، إذا كان عدد كبير من الملاحظين يعتقدون الآن بأن مُبرر وجود الأسلحة في رابعة، والذي استخدمته السلطة لتبرير فضها العنيف للاعتصام كان واهياً.

منذ عام ٢٠١٣ تنشط في مصر جماعات عنف صغيرة مختلفة[٤١] تستهدف الشرطة والجيش أسسها شباب من الإخوان الذين تشددوا، أو ممن ينتمون إلى السلفية الثورية. كما يحدث التقارب في بعض الأحيان مع الجماعات الجهادية؛ وهذا يفسر، بدءاً بعامي ٢٠١٤ و٢٠١٥، خروج أنصار سابقين لـ أبو إسماعيل ومن شباب الإخوان الذين تشددوا باتجاه ميادين المعارك في سورية أو العراق (العناني، ٢٠١٦). هذا التقارب سَهّله عالم الاعتقال، بحيث يُسجن عادة إخوان وسلفيون ثوريون وجهاديون معاً[٤٢].

في ما يخص هؤلاء النشطاء الذين لا يزال لديهم أمل في ثورة جديدة تحت راية الإسلام، تبقى شخصية أبو إسماعيل مركزية. ويروي صحافيّ كان يغطي التظاهرات الكبرى

---

(٤١) من بين هذه الجماعات نذكر: مولوتوف، ولّعْ، عقاب ثوري، حركة المقاومة الشعبية. كما اتهم عدد من أعضاء أحرار أيضاً بتأسيس مجموعات عنف صغيرة (شعبان، ٢٠١٣).

(٤٢) مقابلة أجريناها في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٦ مع أحمد مولانا؛ المتحدث باسم الجبهة السلفية. وكان قد أطلق سراحه في صيف ٢٠١٦.

«المناهضة للانقلاب العسكري» في الأزهر، في شتاء ٢٠١٣، أنه حين كان يَسأل المحتجين عن هوية ملهمهم، كانت إجاباتهم السريعة: «حـازم»[٤٣]. ولا تـزال فيديوهـات الرجل التي تُظهر خطاباته السابقة منذ عام ٢٠١١ حين تنبّأ بالعودة القوية للجيش[٤٤]، وما سيُعانيه المجتمع جرّاء هذه العودة، إضافة إلى تلك التي حوت مداخلاته خلال محاكمته، حين كان يتحدث عبر قفص من الزجاج، تحظى بالمشاهدة على الشبكات الاجتماعية.

يُعمِّق كل ما سبق من كاريزمية أبو إسماعيل باعتباره أول من تنبأ ووصف بدقة ما يحدث في مصر، بعد سنوات من اعتقاله[٤٥]. وربما تكون السلفية الثورية اليوم في طريق التحوّل، لكن زعيمها الكاريزمي لا يزال، حتى وهو في محبسه، مصدراً كبيراً للإلهام لكل الذين يحلمون ببديل إسلاموي للاستراتيجية الإخوانية.

المراجع

إسماعيل، محمد وأحمد عرفة (٢٠١٤). «بعد فشل مظاهرات ٢٨ نوفمبر، الجبهة السلفية والإخوان يتبادلان الاتهامات بالخذلان.» **اليوم السابع:** ١١/٢٩، <https://goo.gl/T65TCg>.

شعبان، محمد (٢٠١٣). «لغز حركة أحـرار: رفض عـودة مرسـى وبقـاء العسكر وتتنصل من أبو إسماعيل رغم خروجها من حـازمـون.» **الأهـرام:** ٩/٣، <http://shabab.ahram.org.eg/News/14187.aspx>.

شلاطة، أحمد زغلول (٢٠١٢). «بعد ترشح خيرت الشاطر.. من سيدعمه الإسلاميون؟.» تاريخ ١ أبريل/نيسان ٢٠١٢، <http://www.facebook.com/ahmedzaghloulshalata/posts/ 843594932393322>

العناني، محمود (٢٠١٦). «في الطريق من رابعة إلى سوريا: كيف يذهب شباب الإخوان إلى الجهاد.» موقع إضاءات (١ أيلول/سبتمبر، <http://ida2at.com/on-the-way-from-fourth-to-syria-how-goes-the-brotherhood-youth-jihad/>.

فؤاد، خالد (٢٠١٢). «أبو إسماعيل المرشح رقم ٧ رسمياً بـ ١٥١ ألف توكيل و٥٠ توقيعاً من النواب.» **الشروق:** ٣/٣٠، <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=30032012&id=6171ac37-4f5c-43be-bdaa-c78670df32d3>.

مرسي، ولاء (٢٠١١). «أبو إسماعيل: أعادي معاهدة السلام.» **الأهرام:** ٩/١٣، <http://gate.ahram.org.eg/NewsContentPrint/1/244/115129.aspx>.

---

(٤٣) مقابلة مع مروان شاهين؛ مراسل يومية **ليبيراسيون** (*Libération*) في القاهرة، كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٣.

(٤٤) يراجع على وجه الخصوص الفيديو الذي ألقيت فيه «ندوة إسلامية» في آذار/مارس ٢٠١١ (وحيث يجلس بالقرب منه، وللمفارقة، الرئيس المستقبلي محمد مرسي!)، يحذر أبو إسماعيل في هذا الفيديو من انقلاب عسكري: <https://www.youtube.com/watch?v=li5sZs6Uc5g>. كما يظهر في فيديو آخر وهو يتحدث عن الانقلاب العسكري من قفص المحكمة في أيلول/سبتمبر ٢٠١٤ (وقد جمع الفيديو أكثر من ١٥٠٠٠٠٠ مشاهدة في أيار/مايو ٢٠١٧)، <https://www.youtube.com/watch?v=9OmxVTVfHG>.

(٤٥) بلغت حصيلة الأحكام النهائية على حازم أبو إسماعيل ١٣ عاماً في ضوء ثلاث قضايا اتهم فيها.

هاشم، مصطفى وأحمد عدلي (٢٠١٢). «"أحرار" تدعو للتحرر من مبدأ الطاعة العمياء.. وتقدس توجهات حازم أبو إسماعيل.» **الشروق**: ١٢/٢١، <http://www.shorouknews.com/news/view.aspx?cdate=21122012&id=1d5db963-c5c4-48ed-8f16-690176279a4b>

يوسف، عبد الرحمن (٢٠١٦). «مصر: انتفاضة نوفمبر/تشرين الثاني.. وإعادة تموضع شباب الإسلاميين.» **المدن**، ١١/١٧، <http://www.almodon.com/arabworld/2014/11/17/مصر_انتفاضة_نوفمبر_وإعادة_تموضع_شباب_الإسلاميين>

Al-ʻAnani, Khalil (2012). «The Sheikh President.» *Al-Ahram Hebdo*: April-May, <http://weekly.ahram.org.eg/2012/1095/sc5.htm>.

Lacroix, Stéphane (2012). «Sheikhs and Politicians: Inside the New Egyptian Salafism.» (Brookings Doha Center, June).

Lacroix, Stéphane et Ahmed Zaghloul Shalata (2015). «Le Salafisme révolutionnaire dans l'Egypte Post-Moubarak.» dans: Stéphane Lacroix et Bernard Rougier (dirs.) *L'Egypte en Révolutions*. Paris: Presses universitaires de France.

حدود تمدد العنف في الحروب الأهلية: تناقضات الجهادية السنية اللبنانية (٢٠١١ ـ ٢٠١٥)

تينا غادا (Tine Gade)

حاصلة على منحة ماكس فيبر، مركز روبرت شومان للدراسات المتقدمة في معهد الجامعة الأوروبية، فلورنسا ـ إيطاليا، وباحث أول في المعهد النرويجي للشؤون الدولية (NUPI).

ترجمة: منير السعيداني

لقد كان البحث في تمدد العنف في الحرب الأهلية مُبالِغاً على الدوام في القول بإمكانية العدوى النزاعية (Black, 2013: 757). وقُدِّمَت الحروب الأهلية دائماً على أنها ذات انتشار سرطاني، ميالة إلى الانبثاث خارقة للحدود. وعلى ما تبيّنه الأدبيات ذات الصلة، يبدو تمدد العنف أكثر احتمالاً نحو بلد الجوار، ذي الحدود واهنة المراقبة، وذي المظاهر الإثنية والدينية الشبيهة (Stefanova, 1997: 108). بل يبدو أن التدفقات الكثيفة للمهاجرين وهشاشة الدولة المستقبلة عوامل أخرى، يمكن أن تيسر انتشاراً للنزاع عبر الحدود (Young [et al.], 2014; Black, 2013: 754) وتبدو مخاطر التمدّد مُطَّرِدَة الترابط مع تصاعد كثافة النزاع (Young [et al.], 2014; Black, 2013).

الحالة اللبنانية مثال مُخالِفٌ. على العكس من كل الاحتمالات، وعلى الرغم من الضغط المكثف للحرب المريعة في الجارة اللصيقة سورية، بما في ذلك أكثر من مليون لاجئ، ظل لبنان مستقراً إلى حد ملحوظ. وكان البلد من دون رئيس لمدة سنتين ونصف، منذ أيار/مايو ٢٠١٤ إلى تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٦، وبمجلس نواب مدَّد لنفسه مرتين بصفة لادستورية. بل إن الحدود مع سورية ليست كلها محددة بدقة، إضافة إلى ضعف الجيش، مما أثر في قدرة الجيش على ضبط خرق الحدود في المناطق الجبلية، وبخاصة في السنوات الأولى من الحرب في سورية. لبلد الأرز الكثير من مِثْل الشروخ الدينية والسياسية التي في سورية، وبفعل التبادل الزيجي، انتسجت الكثير من الصلات العائلية بين البلدين. وزيادة على ذلك، يوجد داخل القوى السياسية الطائفية اللبنانية المتنازعة متشددون يقاتلون بعضهم بعضاً على الأرض في سورية، ولكنّ لهم أسباباً مختلفة تجعلهم يحجمون عن فتح جبهة في الداخل اللبناني.

يتخذ هذا البحث حالة الحقل السياسي السني في لبنان مثالاً، محللاً التعبئة والقيادة والمطالب السياسية والارتباطات مع مسرح الحرب في سورية. وسيعمل على أن يبين، وعلى الرغم من وجود تظلم واضح للعيان، وعلى الأخص في المناطق الطرفية في الشمال، أن عدد الإسلاميين السنّة الذين يلجأون إلى العنف محدود للغاية. لم يتم استيراد الحرب السورية إلى لبنان، وبدلاً من ذلك، تم تخريج الصراع اللبناني إلى سورية. لقد وجدت الفصائل اللبنانية المتصارعة، بما في ذلك الإسلاميون أنّ تكاليف اللجوء إلى العنف داخل لبنان، ستكون مرتفعة للغاية. ولذلك ركز الإسلاميون اللبنانيون في العقود الأخيرة أكثر على الشؤون الداخلية والخارجية.

وقد كان عدد اللبنانيين السنّة السلفيين الذين ساندوا داعش، التنظيم الجهادي المعروف كذلك تحت اسم تنظيم الدولة الإسلامية في العراق والشام، في ما بين ٢٠١١ و٢٠١٦ قليلاً، بل إن لعدد ممن سافروا للقتال في سورية كانت الطائفية، أي معارضة نفوذ حزب الله في النظام اللبناني ومعاندة الشيعية السياسية، هي العامل الدافع أولاً، أكثر مما كان للجهادية العالمية.

يستند هذا المقال إلى حصيلة ١٤ شهراً من العمل الميداني في لبنان، تم إجراؤه في ما بين ٢٠٠٨ و٢٠١٦. وقد اشتمل على بحث إثنوغرافي، وكذا علي ما يتجاوز ٢٠٠ من المقابلات نصف الموجهة مع قادة سلفيين، ووزراء ومسؤولين أمنيين أُول من الجهاز السني والسفراء. وتمّ تحقق المعطيات المتحصل عليها من خلال مقارنتها بالبحث الإثنوغرافي والاستجوابات مع قراءة كتابات ومواد مرئية ناطقة بالإنكليزية والفرنسية والعربية. تم إجراء ما يناهز ثلثي المقابلات مع مناصري تحالف ١٤ آذار، وهو ما يعكس المناخ السياسي الراهن في طرابلس، وإن قارنا بنتائج الانتخابات النيابية في ٢٠٠٥ وفي ٢٠٠٩.

في هذه المقالة، أبيِّن العوامل التي أدت إلى احتواء وضبط الجهادية اللبنانية (containment)، بما في ذلك الانفصال التدريجي بين الإسلاميين اللبنانيين والسوريين، وبدوره ابتعاد الإسلامية اللبنانية عن الوحدة الإسلامية (pan-Islamism) والنحو باتجاه الطائفية والعداء للشيعة. وعلاوة على ذلك، سأحلل دوافع المقاتلين السنّة في سورية، وضعف داعش في لبنان. وأخيراً، سأتعرّف إلى نقاط التحول المحتملة.

أولاً: الأزمة في الشمال اللبناني بعد ٢٠١١

إن العنف الجهادي السني في لبنان كان موجوداً بالقوة بعد ٢٠١١. فقد كان شمال لبنان من أولى المناطق التي تأثرت بالحرب السورية، ووجد الاقتصاد الجهوي نفسه في حالة كارثية منذ البداية ولكنه بلغ درجة أعلى من الانهيار مع الأزمة السورية. وزاد تدفق أكثر من ٢٦٠,٠٠٠ مهاجر سوري منذ ٢٠١١ تعداد ساكني طرابلس، بما يزيد على ٥٠ بالمئة[1]،

---

(١) يبلغ ذلك حوالى ٢٥ بالمئة من بين أكثر من ١,١ مليون لاجئ سوري مسجل في لبنان، المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين (٣٠ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥)، <http://data.unhcr.org/ syrianrefugees/country.php?id=122> (تمت الزيارة كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٥).

وقد وضعت حاجات اللاجئين، الذين كانوا من بين أفقر السوريين في ما يخص المآوي والخدمات الصحية والتعليم، ضغطاً هائلاً على كاهل الاقتصاد[٢].

منذ مرحلة مبكرة، اتفقت معسكرات البلد السياسية ـ الطائفية المتقابلة على مبدأ حيادي هو «النأي بالنفس» حيال الأزمة السورية[٣]. ولكن الخروق سرعان ما حدثت. بدأ انخراط حزب الله في الحرب السورية خفيّاً سنة ٢٠١٢ ثم أقر به علناً قائده حسن نصر الله في آذار/مارس ٢٠١٣. مباشرة، أعلنت حركة المستقبل دعمها للانتفاضة السورية، ولكنها أكدت أنه ليس من مصلحة الدولة اللبنانية، ولا من مصلحة المعارضة السورية أن ينخرط الفاعلون اللبنانيون في النزاع[٤]. كان المستقبل واقعاً تحت تأثير أصناف جديدة من التحدي رفعها في وجهه قادة شعبويون سنيون جدد وسلفيون جهاديون، كانوا قد بادروا إلى اتخاذ أدوار أكثر نشاطاً. ومع انطلاق سنة ٢٠١١، أسست المجموعات السنية الإسلامية المقاتلة من أجل الإطاحة بنظام الأسد، ثم داعش، (التنظيم الجهادي المعروف كذلك تحت اسم تنظيم الدولة الإسلامية)، كذلك، قاعدة إسناد خلفية في شمال لبنان وشرقه. وفي آب/أغسطس ٢٠١٣ أودى تفجيران استهدفا مسجدين في طرابلس بحياة ما يقارب ٥٠ شخصاً [٥]، وهو ما أدى إلى تصاعد المواجهات الطائفية.

ساعد وضع الخطة الأمنية في شمال لبنان والبقاع خلال ربيع ٢٠١٤ على محاصرة تيار عسكرة المجتمع. وانتشرت الوحدات الأمنية والعسكرية في مناطق النزاع، وعلى الأخص في باب التبانة وجبل محسن، وحيث تم الترخيص بإجراء الاعتقالات والتفتيش داخل المنازل. وخلال الأشهر المتوالية، كان معظم قادة الميليشيات رهن الاعتقال أو فروا من المنطقة. وعلى الرغم من اندلاع مواجهات في الشارع بين الجيش والجهاديين السلفيين في مرات كثيرة خلال العامين التاليين، فقد تم احتواء النزاع.

ثانياً: المفارقة اللبنانية: الارتباطات الإسلامية مع سورية

يحاجج هذا القسم من المقال بأنه كان يمكن، تبعاً لنظريات دراسات ما بعد الحرب الأهلية، أن نتوقع أن يشهد لبنان عقب ٢٠١١ عنفاً جهادياً أكثر كثيراً مما كان فعلاً. ويعود ذلك إلى وجود ارتباطات قوية مع سورية، وإلى تاريخ الجهادية داخل البلاد، وإلى وجود مسرح سياسي مستقطب بفعل توتر طائفي سني ـ شيعي منذ ٢٠٠٦.

---

(٢) سنة ٢٠١٤، لم يلتحق بالمدارس من الأطفال السوريين إلا ما يناهز ٣٠ بالمئة. المخطط الإقليمي للمجابهة، المفوضية السامية للأمم المتحدة لشؤون اللاجئين، ٢٠١٤، تحيين نصف سنوي، <http://www.unhcr.org/syriarrp6/midyear/docs/syria-rrp6-midyear-full-report.pdf> (تمت الزيارة بتاريخ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٥).

(٣) أطلقت جلسات الحوار الوطني سنة ٢٠٠٦ للمساعدة على تجاوز الجمود.

(٤) مقابلة مع مصطفى علوش، طرابلس، شباط/فبراير ٢٠١٥.

(٥) «Scores Dead in North Lebanon Twin Blast,» Al-Jazeera (24 August 2013), <http://www.aljazeera.com/news/middleeast/2013/08/201382311249855388.html>.

المسرحان الاجتماعيان ـ السياسيّان السوري واللبناني شديدا التداخل إلى الحد الذي يجعلهما فضاء واحداً. لقد كان لبنان جزءاً من بلاد الشام قبل ١٩٢٠، وكانت بعض النخب السنية في طرابلس رفضت «الكيان اللبناني» وظلت تطالب باستعادة الوحدة مع سورية حتى الثلاثينيات. وعلى امتداد التسع وعشرين سنة من الوصاية السورية (١٩٧٦ ـ ٢٠٠٥) تم استيعاب المناطق الحدودية اللبنانية ضمن سوق الشغل السورية وسوقها السوداء (Gade, 2015; Picard, 2016). بل إن سورية كانت جسراً نحو عالم عربي أوسع ووجهة سياحية مفضلة، وعلى الأخص في المناطق المسلمة ذات الدخل الوسيط الملاصقة للحدود.

من ناحية أخرى، كانت العلاقة السياسية بين السنية اللبنانية ونظام الأسد معقدة. تاريخياً، ناصرت طرابلس (وبخاصةً السنة والقوميون العرب) كل الأعداء السياسيين للنظام البعثي السوري؛ من مصر الناصرية إلى فتح عرفات إلى الإخوان المسلمين في صراعهم مع النظام. كما كان في الأمر معطى طائفي، بما أن عبد الناصر وفتح كانا يُجْمَعان في لبنان خصوصاً إلى الأغلبية السنية، فيما يُجمع حافظ الأسد إلى الأقلية العلوية[٦].

تطور الإسلام السياسي في لبنان متأثراً بتجربة الإخوان المسلمين في سورية، إلا أنه أصبح أكثر براغماتية من مثيله في سورية. خلال السنوات المبكرة من الخمسينيات، وفي ظل نظام الشيشكلي، لجأ مصطفى السباعي الإخواني («الإخوان المسلمون») إلى لبنان، وساهم في بعث أول جمعية إسلامية لبنانية تحت اسم «عباد الرّحمن» في بيروت. وتكون الفرع اللبناني من الإخوان المسلمين باسم «الجماعة الإسلامية» بدفع مباشر من الإخوان المسلمين في سورية، عندما قطع فتحي يكن، المهندس والداعية، مع خط عباد الرّحمن الناصري (عماد، ٢٠٠٦؛ Al-Bizri, 1985).

كان ليكن الذي توفي سنة ٢٠٠٩ علاقات قوية مع نظام الأسد. كانت الجماعة الإسلامية مرتبطة تنظيمياً بشبكة الإخوان المسلمين، ولكنها اختارت منذ البداية استراتيجية سياسية أكثر براغماتية. كانت تعارض رسمياً الصراع المسلح ضد نظام الأسد (١٩٧٦ ـ ١٩٨٢)[٧]. وكانت تعتبر أن أسلوب الإخوان المسلمين «تبسيطي ومثالي»، وكان فشل «الانتفاضة الإسلامية» في سورية يعني أنها لن تنجح في لبنان[٨]. وقد سمحت مثل هذه المواقف ليكن أن يكون وسيطاً بين إسلاميي المنفى السوريين والنظام، خلال التسعينيات[٩].

في الوقت نفسه، اتخذ قسم أكثر شباباً وراديكالية اجتماعياً من الإسلاميين الطرابلسيين موقفاً حاداً من نظام الأسد، ومن حضوره العسكري في لبنان. وفي أيلول/سبتمبر من سنة ١٩٨٢، أعلنت «حركة التوحيد الإسلامي»، وهي ميليشيا إسلامية متحالفة مع «فتح» تأسيس

(٦) حوار مع نهلة الشهال، آذار/مارس ٢٠١٦.

(٧) مقابلة مع فتحي يكن، طرابلس، نيسان/أبريل ٢٠٠٨.

(٨) مقابلة مع محمد خضر، رجل دين إسلامي قريب من تحالف ٨ آذار، طرابلس، شباط/فبراير ٢٠٠٩.

(٩) «تاريخ الحرب السورية،» المنظمة الوطنية لحقوق الإنسان في سورية، <http://ah00.wordpress.com/page/3/> (تاريخ زيارة الموقع كانون الثاني/يناير ٢٠١٤).

إمارة في طرابلس (Gade, 2015). كثيراً ما كانت هذه الحركة الاجتماعية المتكونة من فقراء سنيين محل تجاهل في الأدبيات (Seurat, 2012: 235-284; Richard, 1988). يتوجب فهمها على أنها ناتج ثانوي من صراع ياسر عرفات ضد النظام السوري، وأن ينظر إليها في سياق الصحوة الإسلامية في كثير من مناطق لبنان، عقب الاجتياح الإسرائيلي. وفيما كانت مصارعة حركة التوحيد للنظام السوري منفصلة عن مصارعة الإخوان المسلمين للنظام نفسه، كان التعاطف مع المعارضة الإسلامية السورية موجوداً ولا شك في العمق، على الأقل لأسباب تعود إلى الصلات العائلية. عقب هدم حماه، هرب بضع عشرات من الإخوان المسلمين السوريين إلى طرابلس، ورُحّب بهم على أنهم من «المهاجرين» من قبل الإسلاميين الطرابلسيين الذين قارنوا أنفسهم بـ «الأنصار» (Seurat, 2012).

سحق الجيش السوري حركة التوحيد في ١٩٨٥ ـ ١٩٨٦ في حقبة من القمع الشديد لأتباع الإسلاميين الطرابلسيين (Amnesty International , 1987)، وانتهى كثير من الموقوفين إلى السجن السوري، حيث اعتقلوا إلى جانب أعضاء من الإخوان المسلمين السوريين، وكذا أنصار فتح الفلسطينية. تم الإفراج عن البعض وانقلبوا إلى مخبرين للنظام السوري، وهي طريقة في كسر الحركات الإسلامية من الداخل (Gade, 2015). وحتى عام ٢٠١١ لما يزل عدد من الأشخاص مفقودين، وكذا عدد من الرجال في الخمسينيات والستينيات من أعمارهم، ممن ليس بمقدورهم الذهاب إلى سورية، لأنهم حاربوا النظام في طرابلس خلال الثمانينيات.

ثالثاً: الجهادية في لبنان: الأسباب، الأسس المنطقية، والارتباطات مع سورية

كان صعود السلفية متزامناً مع تناقص وقع السياسات المؤسسية وتزايد الفساد في لبنان، إثر انتهاء الحرب الأهلية. لقد كان تدهور الحياة السياسية واضحاً على الأخص ضمن الجماعة السنية، إذ، وبعد فقدان القومية العربية زخمها حوالى منتصف الثمانينيات، كثيراً ما كان القادة في حالة من افتقاد الولاية التمثيلية. كما كان السياسيون السنيون المنتخبون في البرلمان خلال السنوات ١٩٩٠ وبداية السنوات ٢٠٠٠ هم أيضاً قريبون من النظام السوري (مثل سليم الحص، وعبد الرحيم مراد) و ـ أو دخلوا إلى عالم السياسة من خلال القطاع الخيري (مثل نجيب ميقاتي ومحمد الصفدي ورفيق الحريري). ولم يسبق أن كان القادة السياسيون السنيون على مثل هذه الدرجة من تدني تمثيليتهم الجماهيرية.

غنمت السلفية أولى خطوات تقدمها في طرابلس، عندما سافرت مجموعة من طلبة الدين في المدينة إلى الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة (في العربية السعودية) خلال الثمانينيات (Rougier, 2007b). وحينما أكملوا دراساتهم بعثوا معاهد شرعية مولتها العربية السعودية والكويت. تنامت الجهادية في بلد الأرز خلال منتهى السنوات ١٩٩٠ نتيجة للتشبيك بين النشطاء الجهاديين اللبنانيين والشبكة الجهادية العالمية. شارك نحو ٢٠٠ من اللبنانيين في الجهاد الأفغاني، ولكن قليلين منهم سافروا إلى جبهات قتال جهادي أخرى في

الشيشان والبوسنة. في أغلب الحالات (ولم تكن هذه الحالات كثيرة) كان انتقال اللبنانيين نحو التطرف يحدث في الشتات، حيث وجد الكثير من سنيي الشمال ملجأ، إثر سحق حركة التوحيد (Rougier, 2015). وكانت التنشئة الجهادية في طرابلس تتم ضمن العائلات نفسها، وعموماً في المناطق المعدمة. وبالنسبة إلى المقصيين والعاطلين في ضواحي طرابلس الحضرية الفقيرة، برزت السلفية على أنها بديل من حالة من افتقاد المرجعية المعيارية (الأنوميا).

يميز عالِم السياسات النرويجي توماس هيغهمر ما بين خمسة أنواع من الأسس المنطقية (rationale) بمعنى «الغايات والاستراتيجيات السياسية الموضوعة على المدى المتوسط». لدى الحركات الإسلامية (Hegghammer, 2009: 244-266): كل واحدة لديها شكل عنيف، وآخر غير عنيف. ومع ذلك، بما أن هذا البحث يركز على العنف السياسي على وجه التحديد، سأناقش هنا الأشكال العنيفة فقط، وهي ذات التوجه الثوري الاجتماعي، عند أولئك الذين يسعون إلى تغيير النظام السياسي والاجتماعي للدولة.

• ذوو التوجه الإسلامي القومي، أولئك الذين يقاتلون لتحرير أراض محتلة بعينها مثل حالة حركة المقاومة الإسلامية (حماس) في فلسطين.

• ذوو التوجه الإسلامي الأممي، أولئك الذين يركزون على ظروف المسلمين في بلدان مختلفة من العالم ويندون بـ «قمع المسلمين».

• ذوو التوجه الأخلاقي، أولئك الذين يركزون بصورة رئيسة على تنقية العقيدة، ونشر الدعوة وفرض الأخلاقية الإسلامية بالقوة.

• ذوو التوجه الطائفي، أولئك الذين يركزون على الرغبة في الحد من سلطة ونفوذ الشيعة الإثني عشرية والعلوية.

من المهم أن نشير إلى أن هذه نماذج مثال، بحيث تترجح الحركات الإسلامية بين هذه التصنيفات، ويتبع كثير منها عقلانيات متعددة (أو منطقاً في الفعل) في الآن ذاته (وإن هيمن واحد منها).

شهد لبنان **أولاً** حقبة اجتماعية ثورية خلال الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) من خلال صعود حركة التوحيد الإسلامي . **ثانيتها** حقبة ذات توجه أخلاقي (ذات كثافة بالغة الانخفاض) خلال التسعينيات، مع هجماتٍ ومخططاتٍ ضد بائعي الخمور قام بها إسلاميون لم يدّعوا أنهم جهاديون. على أن الحقبةً **الثالثة** التي بدأت في العام ٢٠٠٠ كان منطقها ذات توجه إسلامي أممي، ولها «طابع» سلفي جهادي عالمي واضح، كما هي الحال مع إرهاب تنظيم القاعدة الدّولي. وقد اشتملت مظاهرها على هجمات السنّة ٢٠٠٠ على سلسلة مطاعم الأكلة السريعة الأمريكية، ومحاولة اغتيال السفير الأمريكي في لبنان، وكذا سفر بضع عشرات من اللبنانيين والفلسطينيين للالتحاق بالانتفاضة الإسلامية في العراق عقب سنة ٢٠٠٣. أخيراً، انطلقت حقبة طائفية عند منتصف السنوات ٢٠٠٠ وهي التي تستمر إلى

اليوم . وفي ما بعد ٢٠٠٥، «تلبنن» الجهاديون في بلد الأرز أكثر فأكثر، وانجروا إلى الصراع السياسي ـ الطائفي الذي يشهده البلد.

من المهم أن نشير إلى أن لبنان، ما بعد الحرب الأهلية، لم يشهد إلا القليل من العنف الإسلامي الجهادي الاجتماعي الثوري. نادراً ما استهدف هؤلاء الجهاديون الدولة اللبنانية، ولم يحاولوا أن يؤسسوا إمارة إسلامية في لبنان، لأنهم يعلمون أنهم سيكونون من الخاسرين. وعندما اندلع العنف ضد الجيش اللبناني، لم يكن ذلك بسبب محاولات فتح جبهة في لبنان، ولكن نتيجة سوء فهم نوايا الجيش ودفاعاً عن النفس. يريد الجهاديون اللبنانيون أولاً، أن يسيطروا على قطع صغيرة من الأرض يمكن لهم فيها أن يدربوا جهاديين أجانب، مثلما كان الأمر مع الشيشان (خلال أواخر التسعينيات).

خلال سنة ٢٠٠٧، واجهت فتح الإسلام، أول تنظيم جهادي في لبنان، الجيش اللبناني في معركة دامت ثلاثة أشهر. على أن عقلانية فتح الإسلام، لم تكن اجتماعية ثورية، بحيث كان سعي التنظيم الجهادي أولاً، إلى تدريب جهاديين من أجل إرسالهم إلى العراق[١٠]. اندلعت المعركة ضد الجيش في أيار/مايو ٢٠٠٧ إثر إغارة قوات الأمن الداخلي على شقة على ذمة أعضاء في فتح الإسلام كانوا قد سطوا على بنك (Rougier, 2015b: 156). رداً على ذلك، انتقمت لجنة عسكرية تابعة لفتح الإسلام بقيادة أبو هريرة (عملت من دون علم قائده شاكر العبسي) بأن أعدمت عشرة من الجنود كانوا نائمين في مدخل مخيم نهر البارد الفلسطيني، وهو ما دفع الجيش إلى أن يرد على الفور بأن قصف المخيم. أثارت المعركة وعدد القتلى على كلا الجانبين عداوة حادة على الطرفين، وهو ما يفسر قيام التنظيم الجهادي بالكثير من الهجمات العقابية ضد الجيش خلال السنوات ٢٠٠٧ ـ ٢٠١٠. لقد تكرس التوجه نحو اكتساب الصبغة الوطنية والطائفية لدى الجهاديين اللبنانيين مع حلول الحرب السورية. وعقب ٢٠١١، بدأ الجهاديون على الأغلب في استهداف الرموز السياسية الشيعية، وبخاصة حزب الله، إضافة إلى الجيش.

رابعاً: صعود الدوافع الطائفية (٢٠٠٦ ـ ٢٠١٦)

ما الذي يفسر هذه الاستدارة نحو عقلانية متزايدة الطائفية؟ من المهم أن نشير إلى أن السلفية في لبنان كانت أيضاً طريقة في معارضة الشيعية السياسية؛ إذ كان حزب الله، وفي الآن ذاته، نموذجاً يحتذى وتهديداً يطال الجهاديين السنيين (Rougier, 2007a: 111-119). وقد حاول الجهاديون أن يقلدوا «مجتمع المقاومة» الشيعي الذي بعثه حزب الله في المناطق الحضرية التي يسيطر عليها، إذ عمدوا في معسكرات التدريب التابعة لهم

(١٠) كانت بعض تنظيم فتح الإسلام واقعة تحت نفوذ الاستخبارات السورية كذلك، خالقة خلافات داخلية بين الجهاديين السعوديين وباقي الجهاديين العرب الذين كانوا يرغبون في القتال في العراق والقيادة المحلية الواقعة تحت سيطرة الاستخبارات السورية. انظر (Gade, 2007).

في مرتفعات الضنية النائية إلى بعث فضاء لتنقية الهوية السنية، والسيطرة على المنطقة الترابية بالطريقة نفسها التي اعتمدها حزب الله في الضواحي الجنوبية لبيروت.

على أثر حرب تموز/يوليو ٢٠٠٦ بين إسرائيل وحزب الله، أعلن الأمين العام للحزب، السيد حسن نصر الله، «نصراً من الله». وغنم الحزب شعبية متعاظمة في الوطن العربي ناشراً الخشية من استتباب «هلال إيراني» ـ أو «هلال شيعي» في صفوف قادة عرب سنيين آخرين. عقب الحرب، طالب حزب الله وحلفاؤه اللبنانيون (حركة أمل وأتباع ميشال عون المسيحيون) المتحدون في تحالف ٨ آذار بمزيد من السلطة ضمن نظام البلد السياسي. واجتمع خصوم حزب الله من اللبنانيين في تحالف ١٤ آذار التي وقعت تحت هيمنة حركة المستقبل، الحركة السنية الأوسع في لبنان. وغالباً ما تستخدم في النزاع بين تحالف ١٤ آذار وتحالف ٨ آذار لغة ذات صبغة طائفية. وكانت المواجهات السنية ـ الشيعية الأولى بين أتباع حركة أمل وأتباع سعد الحريري في كانون الثاني/يناير ٢٠٠٧ في منطقة طريق الجديدة في بيروت.

انحازت أغلبية واسعة من الإسلاميين السنيين الطرابلسيين إلى صف سعد الحريري، ضد حزب الله مستخدمين لغة متشددة تجاه الشيعة. كما كان السلفيون اللبنانيون مناصرين بقوة لمجموعة الحريري العسكرية الصغيرة تلك التي برزت بعد مواجهات طريق الجديدة، وعرفت بـ «أفواج طرابلس». كانت تلك مجموعة من المتطوعين لقاء رواتب سرعان ما تبين أنهم غير مهيئين للقتال. ويوم ٧ أيار/مايو ٢٠٠٨، نشر حزب الله وحركة أمل والحزب القومي الاجتماعي السوري آلياتهم العسكرية بكثافة في المنطقة السنية من بيروت، وسيطروا على مناطق تابعة لعائلة الحريري في بضع ساعات. وكان ذلك إحراجاً لتيار المستقبل كشف عن حالة عدم الجهوزية العسكرية لديها.

أدى انهيار ٧ أيار إلى تصاعد المشاعر المعادية لحزب الله وللشيعة في صفوف السنّة اللبنانيين الذي يخيِّرون بعض الأحيان تلقيبه بـ «حزب الشيطان». وقرر تحالف ١٤ آذار أن ينتقم في شمال لبنان حيث كان تحالف ٨ آذار أكثر ضعفاً. وتم استهداف المقارّ المركزية للأحزاب الموالية لسورية، مثل الحزب القومي الاجتماعي السوري وفرع حزب البعث السوري في لبنان من قبل الميليشيات المسلّحة. وقتل في الهجوم على مقار الحزب القومي الاجتماعي السوري في حلبا، قضاء عكار، أحد عشر فرداً من بينهم ١٠ من المسيحيين (Gade, 2007: 408). وعلى الرغم من فظاعة الحدث، عمد الكثير من المقاتلين (السنّة) المناهضين لسورية إلى التغاضي عنه إذ كان طرد مناصري ٨ آذار من شمال لبنان بالنسبة إليهم مساعداً على استعادة الشرف السني بعد هزيمة بيروت[١١]. وكان ذلك إثر إعلان الشيخ السلفي داعي الإسلام الشهال فتوى على التلفزيون الوطني داعياً السنّة اللبنانيين إلى الدفاع عن أنفسهم «باستخدام كل الوسائل الضرورية»[١٢].

---

(١١) مقابلة مع خالد ضاهر، طرابلس، شباط/فبراير ٢٠١٥.

(١٢) ملاحظات ميدانية للكاتب، عكار، ١٠ أيار/مايو ٢٠٠٨.

نتيجة ثانية لانهيار ٧ أيار، كانت المواجهات في شارع سورية، ذلك الاسم المفارق لأكثر مناطق التوتر الفاصلة بين منطقة باب التبانة ذات الأغلبية السنية والغيتو العلوي في جبل محسن. وعلى الرغم من أن النزاع يصور على الأغلب على أنه طائفي، كان من الأصح النظر إليه على أنه حالة من الحرب الإقليمية بالوكالة، تم فيها تحريض الساكنة السنية المدعومة من حركة المستقبل والعربية السعودية وقطر والكويت ضد الأقلية العلوية المدعومة من حزب الله والنظام السوري وإيران. أعادت المواجهات فتح خنادق الحرب الأهلية في طرابلس (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠) التي تلقى خلالها سنيو درب التبانة التمويل من حركة فتح الفلسطينية وجابهوا الميليشيا العلوية، الحزب الديمقراطي العربي، التي كانت تقودها عائلة عيد المقرّبة من دمشق (Gade, 2014: 20-65). في البدء، كان خط المواجهة حَلَبَةً ضِمْنَهَا أمكن للجبهات اللبنانية والإقليمية أن تتبادل الرسائل، وحَلَبَةً أمكن فيها للقادة السنّة المتصارعين أن يثبتوا من خلال مهاجمة جبل محسن «رجولتهم» واستمرار صلوحيتهم[١٣].

أياماً قليلة بعد ٧ أيار، التقت الجبهات المتواجهة داخل لبنان في قطر ووقعت على اتفاق الدوحة، مشترك الدعم بين العربية السعودية وسورية. وتشكلت حكومة وحدة وطنية تم فيها مجازاة تحالف ٨ آذار بالسماح له بالسيطرة على أكثر من ثلث الحقائب الوزارية، وهو ما منح له سلطة تعطيل القرارات الحكومية الكبرى. وكان ذلك هو التنازل السياسي الرئيس الذي كان طالب به حزب الله منذ سنة ٢٠٠٦ وأظهر أن لبنان شهد تحولاً حاداً في السلطة الداخلية. بل إن سعد الحريري، وهو تحت الضغط السعودي بالأكيد، عمد إلى تفكيك أفواج طرابلس. وفيما كان القرار مُمْلًى بالواقعية السياسية وتنامي المصالحة السعودية ـ السورية منذ ٢٠٠٩ فصاعداً، فقد كان أيضاً، وبالفعل، تخلياً عن المسلحين السنّة في طرابلس. على أمل المواصلة على المسار الوحيد الذي عرفوه والاحتفاظ على رواتبهم الشهرية، وجد البعض من هؤلاء المقاتلين رعاة في شيوخ طرابلس السلفيين. واتصل هذا التيار بعد ذلك بالانتفاضة السورية، فيما كان الحريري يخسر أغلب من كان يدعمه في المرحلة التي تلت ٢٠١٢.

خامساً: تظلمات وتعبئة: حدود التطرف الإسلامي السني في لبنان

إن التحوّل نحو الاتصاف بالتطرف سيرورة تفاعل بين حركة اجتماعية ودولة فيها تُغيّر الأولى تدريجياً من تصوراتها و/أو أفعالها (والتي غالباً ما تشمل استخدام العنف) (Porta and LaFree, 2012: 6-7). يذكر هذا بالحالة السنية اللبنانية، حيث كان استخدام العنف على العموم نتيجة لمرحلة ممتدة من الاغتراب تجاه الدولة.

دفع موقفُ الجيش إثر بداية الحرب السورية ووضعُ الخطة الأمنية موضع التنفيذ في طرابلس، وفي المناطق السنية في البقاع المجموعاتِ الإسلاميةَ السنية في المنطقة

(١٣) مقابلة مع قائد إسلامي قريب من الحريري، طرابلس، نيسان/أبريل ٢٠١٦.

الطرفية الشمالية والشرقية إلى النظر إلى المؤسسات العسكرية، وكأنها واقعة تحت تأثير حزب الله (Gade and Moussa, 2017). وعلى الرغم من ترحيب السنّة الطرابلسيين بالخطة الأمنية وعودة الاستقرار النسبي، فإنها أجّجت لديهم الشعور بوجود ازدواجية في المعايير. فيما تطال الآلاف من الاعتقالات الاحترازية الشباب السني، بمن في ذلك من لم يبلغوا العشرين من العمر بعد[١٤]. لم يمنع الجيش مقاتلي حزب الله من عبور الحدود السورية دخولاً وعودة، فيما يتم القبض على المقاتلين السنيين العائدين. وكان المنعرج بالنسبة إلى الكثير من السنيين عندما تم إطلاق النار على شيخين دينيين من عكار، وقتلهما من قبل الجيش اللبناني عند حاجز تفتيش في كويخات، عندما كانا في طريقهما للمشاركة في تجمع مناهض لسورية[١٥].

تضع الاتهامات بالانحياز في وجه الجيش تهديداً بالمسّ من وحدته، وهو الذي يتكون، على مستوى الجنود، وفي حدود ٤٠ بالمئة، من أفراد سنّة. ويمثل ذلك قطعاً مع الصورة التاريخية فائقة الإيجابية للجيش لدى اللبنانيين، وكذا لدى السنّة. على أن ظاهرة التهرب السني من الانضمام إلى الجيش كانت محدودة للغاية، وليس من أقل أسباب ذلك تصريحات الحريري القوية لفائدة دعم الجيش. بل إن الجيش لا يزال يمثل «الحل» الضامن للعيش للمحرومين من ساكنة منطقة عكار (Yassin, 2017).

والحقيقة أن عدداً قليلاً جداً من السنّة، أعربوا عن رغبتهم في فتح معركة مع الجيش، حتى بعد ٢٠١١. وأثناء المواجهات التي جمعت مجموعته بالجيش في صيدا خلال شهر حزيران/يونيو من سنة ٢٠١٣، دعا الشيخ الأسير، السلفي المعروف بتشدده تجاه حزب الله (Meier, 2014: 58)، «الشرفاء» إلى الانسحاب[١٦]. وإن لم تحدث تلك الانسحابات (من الجيش)، فإن ذلك يعود جزئياً إلى ضعف المسرح السلفي الصيداوي، وإلى ديمغرافية المدينة الموجودة ضمن الجنوب ذي الأغلبية الشيعية، وإلى أنه لم يكن لدى الإسلاميين السنّة في صيدا وطرابلس ما يغنمونه من دعم خروج على القانون[١٧].

عليه، وعلى الرغم من وجود إحباط كبير في صفوف السنّة اللبنانيين، يمكن الوقوف على الاستنتاج القائل إن عدد من بنوا فعلهم على ذلك كان محدوداً جداً، لأن كلفة اللجوء إلى العنف كانت باهظة. ولكن إمكانات نسف الاستقرار كانت ذات ارتباط بتناقص شعبية تيار المستقبل الذي صار في ما بين ٢٠١١ و٢٠١٦ أقل فأقل قدرة على السيطرة على الشارع. أما السؤال الآخر، فمفاده ما إذا كان القمع المكثف للشباب السنّة بصدد وضع قنبلة موقوتة.

---

(١٤) مقابلة مع مصباح الأحدب، بيروت، شباط/فبراير ٢٠١٥. ادعى الأحدب أن ١١,٠٠٠ اعتقال احترازي تمّ، وإن كان عدد المعتقلين السنّة الموجودين في السجن زمن كتابة التقرير (آذار/مارس ٢٠١٦) كان في حدود ٢٥٠٠ وعدد من تم إطلاق سراحهم كان في حدود ٢٠٠٠.

(١٥) «Sheikh Ahmad Abdel-Wahed: Scholar, Politician and Philanthropist,» The Daily Star, 21/5/2012.

(١٦) <https://www.youtube.com/watch?v=fIKeEe1VNvo>.

(١٧) مقابلة خالد ضاهر، طرابلس، نيسان/أبريل ٢٠١٦.

سادساً: من هم المقاتلون الجهاديون اللبنانيون السنّة في سورية؟

يُقدّر عدد المقاتلين السنّة اللبنانيين في سورية بما بين ٢٠٠ إلى ٣٠٠ بحسب مسؤولين أمنيين رسميين لبنانيين وبتسع مئة (٩٠٠) بحسب أطراف محايدة ووسائط إعلامية دولية. هذا العدد المذكور أي حوالى ١٠٠٠ سنيّ من لبنان، يعتقد أنهم شاركوا في القتال في سورية، أو قدموا مساعدات لوجستية[١٨]. وباعتبار موقع لبنان الجغرافي يُعتبر العدد منخفضاً نسبياً على الأقل مقارنة بما يزيد على ٢٠٠٠ مقاتل من ذوي الجنسية الفرنسية، سافروا إلى سورية، وكذا بالحضور العسكري المنظم لحزب الله في سورية مراوحاً في حده الأدنى ما بين ٨ إلى ١٠ آلاف جندي براتب.

ولكن هذه التقديرات تتسم بقدر عالٍ من اللايقين. فليس ثمة، أولاً، أعداد رسمية بسبب أن السنّة اللبنانيين الذين سافروا للقتالً في سورية فعلوا ذلك خُفْيَةً ولا شك في ذلك، بل إن عدد المقاتلين السنّة مسألة عالية التسييس في لبنان. فالمناصرون الشيعة والمسيحيون لتحالف ٨ آذار يستخدمون باستمرار حجة وجود جهاديين سنّة في لبنان للحصول على دعم غربي في مواجهة القادة السنّة العلمانيين «المعتدلين» تماماً، كما يستخدم نظام الأسد حجة «إمّا أنا أو الفوضى الجهادية». وفي ظل النظام التوافقي، يُتوقع من القادة السنّة المعتدلين أن يحافظوا على سيطرتهم على «شوارعهم السياسية» وإذا ما أخفقوا في ذلك، فقد يوصمون بأنهم «عاجزون» و«غير مؤهلين». من أجل مواصلة الحصول على الدعم المالي الدولي، والمحافظة على أهمية مواقعهم في المفاوضات ما بين الطائفية، فعل القادة السنّة كلّ ما في وسعهم لتفادي التركيز الإعلامي السلبي الواصم على «الراديكاليين السنّة». وقد دأبوا في الاستجوابات على الحط من عدد الجهاديين اللبنانيين الذين سافروا إلى سورية. وبما أن المصالح الاستخباراتية اللبنانية منقسمة ما بين تحالف ٨ آذار وتحالف ١٤ آذار فإن تقديراتها، حتى هي، مُسَيّسَة.

يُقَدّر أن المقاتلين اللبنانيين السنّة التحقوا بجبهة فتح الشام **أولاً** وبداعش **ثانياً** وبأحرار الشام **ثالثاً**[١٩].

وبخلاف الحضور العسكري لحزب الله في سورية، فإن الجهاديين السنّة الذين سافروا إلى سورية كانوا يفعلون ذلك بمبادرات فردية منهم . وإن كان ذلك لا ينفي وجود مُنظّمين غير رسميين لتوزيع «المتطوعين السنّة» في سورية، وأوّلهم حسام الصباغ وخالد محمود اللذان كانا من قادة فتح الإسلام السابقين. ولئن كان فتح الإسلام اللبناني، مع اندلاع الحرب السورية، قريباً من التفكك، واندمج في جبهة فتح الشام وتنظيمات أخرى، فإنه لا يزال يعمل بوصفه شبكة من خلالها تتم تعبئة المستقطبين من المتطوعين السنّة

(١٨) مقابلة فداء عيتاني، بيروت، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٧.

(١٩) مقابلة مع سليم علوش، طرابلس، شباط/فبراير ٢٠١٦.

(Salhani, 2014; Hoover, 2015). بل إن معظم اللبنانيين السنّة المعتبرين في عداد الموتى في سورية، كانوا من الأعضاء القدامى في فتح الإسلام.

خالد محمود، المكنّى بأبي سليمان الدندشي، كان فر إلى سورية، راعياً للبنانيين الراغبين في مقاتلة قوات النظام. هو لبناني من «المنكوبين»، الضاحية الطرابلسية الأكثر حرماناً، وكان قد قضى سنوات في السجن بسبب انخراطه في مجموعة الضنية التي قاتلت الجيش اللبناني خلال ١٩٩٩ ـ ٢٠٠٠ وبسبب انخراطه ضمن صفوف فتح الإسلام (Saad, 2013; Alami, 2015; Caillet, 2014; Kullab, 2014) . وبعد أن أطلق سراحه سنة ٢٠١٢، سافر إلى سورية، وأقام نواة تتعاون مع جبهة فتح الشام في حصن الفرسان. هناك كان يقود ما بين ٧٠ إلى ١٠٠ مقاتل لبناني كان الكثير منهم مقاتلين سابقين في صفوف فتح الإسلام[٢٠]. وقد سافر بعضهم إلى سورية لتعليم المقاتلين السوريين كيفية صنع المتفجرات، معتبرين أن تجربتهم السابقة مفيدة للثورة السورية (Baker and Aysha, 2012; Rougier, 2015b: 213).

نَسّق خالد محمود مع حسام الصباغ الذي يراوح جيئة وذهاباً ما بين طرابلس وسورية. كان يقود مجموعة من المقاتلين من باب التبانة بعد ٢٠١١، ويقال إنه يسّر للمتلهفين من الشباب المحلي في طرابلس الالتحاق بالقتال في سورية[٢١]. وباعتباره كذلك وسيطاً بين طرابلس وقادة القاعدة، فإن له قائمة مذهلة من العلاقات الجهادية، إذ يشاع أنه قد قابل أسامة بن لادن في أفغانستان قبل ٢٠٠١، وقاتل في الشيشان. وكما اتهم أنه كان قريباً من مموّلي الجهاديين في سيدني (Rougier, 2011: 87; Welch and Rubinsztein-Dunlop, 2014)، ولكن الصباغ كان كذلك قريباً جداً من أجهزة الأمن اللبنانية، ويقال إنه اضطلع بأدوار تهدئة ووساطة[٢٢].

تسبب سقوط حصن الفرسان بين أيدي النظام في آذار/مارس ٢٠١٤ وسقوط يبرود في منطقة القلمون السورية أياماً بعد ذلك في بعثرة خلية الدندشي اللبنانية وفي مقتل قائدها[٢٣]. وهرب المقاتلون المتبقون إلى لبنان،حيث تواصلوا في ارتباطهم بالمجموعات السورية، فيما انضم آخرون إلى مجموعات سلفية أكثر تطرفاً. وكان البعض من المقاتلين اللبنانيين، على الأقل في بداياتهم، من ذوي الصلة بمجموعات سلفية ـ وطنية من قبيل

(٢٠) «نجل داعي الإسلام الشهال يقاتل إلى جانب المعارضة السورية،» موقع LBC (١ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤) <https://www.youtube.com/watch?v=Efyap5PNmlQ> (accessed December 2014).

(٢١) مقابلة مع نهلة الشهال، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٣.

(٢٢) ملاحظات ميدانية في طرابلس ٢٠١٦؛ مقابلات مع نبيل رحيم، تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٣، وعمر السيد آذار/مارس ٢٠١٦.

(٢٣) «Jund al-Sham Confirms Death of Leader Abu Suleiman al-Dandashi,» LBC (21 March 2014), and «Syrian Army Seizes Famed Crusader Fort Pressing Border Campaign,» Youtube Video, <https://www.youtube.com/watch?v=pW741cNq_W4> (accessed September 2015).

أحرار الشام[٢٤] ولكنهم لا يظهرون إلا القليل من الاحترام للجيش السوري الحر. وفي ما يخص داعش، فإنهم يقولون إنهم، وعلى الرغم من «بعض الاحترازات»، يعتبرون أن مقاتليها «أناس طيبون دافعوا عن أراضي الإسلام ضد استبداد بشار الأسد»[٢٥].

البعض من المقاتلين السنّة المعتبرين في عداد الأموات في سورية، هم أبناء أو أخوة لجهاديين لبنانيين شهيرين، متلهفون على تناقل ميراث العائلة. تلك هي حال مالك حاج ديب، الناشط السلفي الجهادي من عكار الذي قتل في تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٢ في كمين في تل كلخ في سورية، قريباً من الحدود[٢٦]. نشر البعض من أفراد عائلته صوراً له على الفايسبوك تحت العنوان التالي: «مالك حاج ديب. شباب الأمة الإسلامية» مضيفين إلى الصور الراية الجهادية[٢٧]. ولفروع من عائلة حاج ديب وليس كلها بالإطلاق، تاريخ مديد من المساهمة في الحركات السلفية الجهادية؛ فقد حُكم على ابن عمه يوسف حاج ديب بالمؤبد لمحاولته تفجير قطارَيْ مسافرين في مدينتي دورتمند وكوبلنز الألمانيتين سنة ٢٠٠٦ [٢٨](Steinberg, 2013: 51-52)، أما أخو يوسف، صدّام، فقد كان قائداً لفتح الإسلام وقُتل في أيار/مايو ٢٠٠٧ خلال المواجهات مع الجيش (Rougier, 2011: 217).

يُظهر هذا أن الأشخاص أنفسهم أو العائلات نفسها، هم من انخرطوا في الجهاد في العراق، وفي أفعال الإرهاب العالمي، وهم أيضاً من تواجهوا مع الجيش بوصفهم أعضاء في فتح الإسلام، وهم من شاركوا في نزاعات طرابلس الطائفية خلال ٢٠١٢ و٢٠١٣. ويشهد كل ذلك على مرونة الخطاب السلفي الجهادي الذي يتأقلم بيسْرٍ مع الظروف المحلية واحتياجات الممولين الخارجيين المحتملين.

سابعاً: العوامل الدافعة: لماذا يذهب السنة للقتال في سورية؟

خلافاً للأوروبيين، لم يكن المقاتلون اللبنانيون «مقاتلين أجانب» منتظمين في معنى المتطوعين من دون أية رابطة أخرى ظاهرة مع النزاع سوى التعاطف الديني مع الأمة المسلمة (Hegghammer, 2010-2011: 57-58). فقد عملت صلات القرابة هي أيضاً على تأجيج الرغبة لدى الشباب السني في المشاركة في المعركة. للكثير من العائلات السنية في

(٢٤) حول أحرار الشام، انظر (Pierret, 2015: 43-49).

(٢٥) «نجل داعي الإسلام الشهال يقاتل إلى جانب المعارضة السورية،» موقع LBC (١ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤) <https://www.youtube.com/watch?v=Efyap5PNmlQ> (accessed December 2014).

(٢٦) «Corpses of 3 Fighters Killed in Tall Kalakh Returned to Lebanon,» Naharnet (9 December 2012).

(٢٧) معاينة لصفحة فايسبوك مفتوحة لواحد من أقارب مالك ديب، مؤرخة في كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٢ (تمت المعاينة في آذار/مارس ٢٠١٣، وتم حذفها لاحقاً ولكن الصورة مسجلة في أرشيف الكاتب).

(٢٨) مقابلة مع محامي يوسف حجي ديب، طرابلس، ٢٠٠٩ ـ ٢٠١١.

طرابلس وعكار أقارب في مدينة القصير السورية القريبة من الحدود اللبنانية الشمالية[٢٩]. بل إن الطائفية كانت أكثر أهمّية من التوجه الإسلامي ـ الأممي بوصفها عاملاً دافعاً بالنسبة إليهم. أغلب من سافر من السنّة اللبنانيين إلى سورية، فعلوا ذلك لمقاتلة حزب الله؛ إذ لم ليس بمقدورهم أن يفعلوا ذلك في بلدهم من دون المخاطرة بإثارة حرب أهلية. وقد تواجه مقاتلو السنّة اللبنانيون ومقاتلو حزب الله مباشرة في معركة القصير، وفي القلمون (القريب من الحدود في سهل البقاع) في معركة حامية الوطيس، شديدة التحمس القتالي.

قسم من شباب السنّة المحرومين والمفتقرين للفرص رأوا في داعش مدافعاً عن ما سموه الحقوق السنية ضد ما اعتبروه شيعية حزب الله وتبعيته المزعومة لإيران. يبدو أن عدم مواجهة داعش نظام الأسد في معارك قبل ٢٠١٤ وعدم خوضها معركة أخرى بعد ذلك، يثير من الاهتمام أقل مما يثيره ما سجلته المجموعات من معارك ضد حزب الله وميليشيات شيعية شبيهة[٣٠]. ينظر المقاتلون اللبنانيون السلفيون إلى الأزمة السورية على أنها خطوة أولى نحو مواجهة أوسع مع إيران. وهذا يختلف عن التيار الرئيسي للإسلاميين في لبنان الذين فصلوا أنفسهم عن الصراع السوري، والذين ركزوا على الشؤون اللبنانية.

كما يقول الكثيرون إنهم التحقوا بالمجموعات الجهادية بعد أن علموا بـ «الانتهاكات» التي ارتكبتها المصالح الاستخباراتية اللبنانية تجاه «أخوتهم السنة»، مظهرين بذلك مصدراً محلياً آخر للدافعية (Al-Ali, 2005)، بل ثمة دلائل على أن أنصار داعش من اللبنانيين أظهروا عداء للشيعة وللعلويين، أكثر مما أظهر زملاؤهم السوريون. وفي سنة ٢٠١٤ طالب النشطاء اللبنانيون داعش بأن تتّبع منهاجاً عملياً أكثر طائفية تجاه القرى العلوية عوضاً من الاستحواذ على آبار النفط ومهاجمة الجيش السوري الحر (Caillet, 2014).

ويمكن كذلك، أن نفهم نشر الرايات الجهادية داخل طرابلس على أنه جزء من المزايدة الطائفية مع حزب الله. فقد تمّ، وعلى سبيل المثال، خلال معركة القصير (أيار/مايو ٢٠١٣) رفع رايات على جانبي الطريق تحمل صور بعض الشباب الذين قتلوا في سورية في ساحات المدينة الرئيسة، تحيي ذكرى من توفوا «مدافعين عن شرف الأمة ومجدها» و«مدافعين عن المستضعفين». وتحاكي مثل هذه الرايات ما اعتاده حزب الله من رفع رايات شهدائه الذين توفوا في المقاومة ضد إسرائيل، بل إن تلك الرايات كانت طريقة في إظهار التحدي تجاه نظام الدولة الذي يرى فيه بعض السنة أنفسهم مواطنين من درجة ثانية (الضناوي، ١٩٧٣).

إن التأويل نفسه صالح لعشرات الصور الضخمة التي وضعت على امتداد الطريق الرئيسة في طرابلس (تجاه عكار) ترحيباً بسعد المصري، قائد الميليشيا في طرابلس، الذي تم إطلاق سراحه من السجن خلال شهر آذار ٢٠١٦. سمح الجيش والأجهزة الاستخبارية بوضع الصور الضخمة لمدة أسبوع كامل، بما فيها من ثقوب الرصاص[٣١]. وتوافق أغلبية

(٢٩) مناقشة مع سامية كلاب، بيروت، شباط/فبراير ٢٠١٥.

(٣٠) مقابلة مع مصباح الأحدب، بيروت، شباط/فبراير ٢٠١٥.

(٣١) ملاحظة ميدانية، طرابلس (آذار/مارس ـ نيسان/أبريل ٢٠١٦).

من ساكنة طرابلس (أو جزء كبير منهم) على الفكرة القائلة إن الكثير من شباب السنة اعتقلوا من دون وجه حق. كما يمكن تأويل وجود الرايات الجهادية في الكثير من الأنهج والساحات في المناطق الفقيرة من طرابلس بعد سنة ٢٠٠٨ في المنحى نفسه. فقد رُفعت أولاً لتحديد «مجال ترابي سني» في مواجهة أفضية حزب الله الشيعية. ويُذكّر ذلك بحُجّة روجيي القائلة إن السلفيين يظهرون مزيجاً من الإعجاب والغيرة تجاه الحزب الشيعي (Rougier, 2007a: 111-119).

وعليه، تلخيصاً لما تقدم، كان كل من غادروا للقتال في سورية جهاديين، وكان لأغلبهم علاقات بالمجموعات الجهادية السابقة في لبنان، ومنها فتح الإسلام. وكانت الطائفية هي العامل الدافع الأهم، أكثر من التوجه الإسلامي ـ الأممي.

ثامناً: قدرات داعش في شمال لبنان: سلطة رمزية لا تنظيمية

بصفة مبكرة، بدأ كل من داعش وجبهة فتح الشام في استقطاب المقاتلين اللبنانيين. وفي ٢٠١٤ و٢٠١٥، عندما اعتقلت المجموعتان جنوداً لبنانيين، إثر معركة عرسال (Gade and Moussa, 2017)، كان من بين مطالبهم الموجهة إلى الحكومة اللبنانية إطلاق سراح السجناء الإسلاميين الذين يقال إنهم سلفيون جهاديون، في رومية لمبادلتهم بالجنود المختطفين. صُمّم المطلب من أجل غنم شعبية لدى عائلات السجناء السلفيين التي كان عدد منها أصيل ضواحي طرابلس الفقيرة، باب التبانة والمنكوبين. وقد ساهم ذلك في إيجاد رابط بين السلفيين الذين يقاتلون في سورية، وبين ما يسمى الحقوق السنية. فهم بذلك يسعون إلى ربط حقوق الموقوفين الإسلاميين في رومية، بما يسمى حقوق أهل السنّة في لبنان بعامة، وحتى السنّة في سورية والعالم الإسلامي.

ولكن، وعلى الرغم من الشعور القوي بالإحباط في صفوف الشباب السني الفقير، لم يلجأ الناس إلى العنف داخل لبنان. وكان ثمة كثير من الأسباب وراء ذلك. **أولاً**، كان الجهاديون بالغي التردد تجاه فتح جبهة في لبنان. فلأسباب ديمغرافية، أي التعددية الطائفية المجتمعية في لبنان والقلة النسبية للمسلمين السنّة فيه، كانت الاستراتيجيات الجهادية تفضل على العموم استخدام البلد بوصفه قاعدة خلفية. فاستناداً إلى ما كتب المفكر الاستراتيجي الجهادي السوري المولد أبو مصعب السوري (مصطفى ست مريم نصر) خلال المرحلة السابقة لسنة ٢٠٠٠، كانت فكرة فتح جبهة جهادية في لبنان «... مناقضة للجغرافيا وللسياسة وللعناصر المتوفرة حينها، وقد أحسست أن عليهم أن يعودوا إلى أفغانستان، حيث يمكن لهم أن يستغلوا الوضع في ظل حكم طالبان. لقد أحسست أن ذلك سيوفر لهم الوقت لتحضير أفضل قبل تنفيذ الخطة...» (أبو مصعب السوري، ٢٠٠٤: ٧٨٤).

ثانياً، وفضلاً عن أن واضعي الاستراتيجيات الجهادية العالمية، لم يكونوا يرغبون في فتح معركة في لبنان، فإن الجهاديين السلفيين اللبنانيين أنفسهم (الذين سيكون عليهم

أن ينفذوا هذه الخطة)، كانوا أكثر تردداً. كانت ذاكرة الحرب الأهلية حَيَّةَ التَوَتّر، وجعلت الناس وحتى الأغلبية الكبرى للإسلاميين يبتعدون عن اتخاذ الخطوات التي يمكن أن تقود نحو حرب جديدة. فمن بين الأقلية بالغة الصغر من الشباب اللبناني السني الذين ناصروا الدولة الإسلامية في العراق والشام، وحتى في صفوف الذين سافر منهم للقتال في سورية، لم يكن إلا القليل النادر ممن كانوا يرغبون في رؤية داعش داخل لبنان[٣٢]. لقد كان من تماهوا من اللبنانيين مع داعش، يفعلون ذلك على الأغلب من بعيد وهو ما يعطي مصداقية للاعتقاد في أن الدعم كان عاطفياً أكثر مما كان عملياً. كان ذلك تعبيراً عن الطائفية أكثر مما كان إعلاناً عن التعاطف مع الحركة الجهادية الأممية.

ثالثاً، يفسر فعلُ الوساطة الذي قام به شيوخ السلفية، من أجل احتواء الجهاديين في الداخل اللبناني السببَ الذي جعل لبنان يتفادى العنف الجهادي. عمل الصباغ بوصفه قناة تخاطب بين الجهاديين والدولة ناقلاً رسالة واضحة من السلطات اللبنانية تقول إنّ لمن أراد، إمكانية الذهاب إلى سورية، ولكن العنف داخل لبنان «ممنوع»[٣٣]. بعبارة أخرى، كان للنخب السنية اللبنانية نفوذ على الشباب السنّة وفي أيديهم أيضاً آليات حفظ النظام. إضافة إلى ذلك، كان ثمة اتفاق داخلي لبناني أجمع عليه مشاركو الحوار الوطني اللبناني (أي النخب اللبنانية) من أجل تفادي التقاتل داخل البلد، وكذا توافق بين اللاعبين الدوليين والمقاتلين السوريين لتجنب تمدد العنف إلى لبنان، بما أن ذلك مناقض لمصالح الفاعلين الرئيسيين الدوليين والإقليميين (من إيران إلى الدول الأوروبية مروراً بمن وقد وضعت الأموال في المصارف اللبنانية)[٣٤]، بل توجد أدلة على أن المصالح الأمنية اللبنانية جعلت السفر إلى سورية يسيراً للجهاديين، على أنه طريقة في إنقاذ البلد من تأثيرهم الناسف للاستقرار[٣٥]. وإذ غادروا إلى سورية، صار من العسير على الكثير منهم أن يعودوا إزاء المُخاطرة بأن يواجهوا الاعتقال والسجن.

خاتمة

بيّن هذا البحث أنه لم يتم استيراد الحرب السورية إلى لبنان. بدلاً من ذلك تم تخريج الصراع الداخلي اللبناني في سورية. إن عدد السنّة اللبنانيين المقاتلين في سورية محدود، بل إن من ساندوا داعش في لبنان لم يرغبوا في أن يأتي التنظيم الجهادي إلى الداخل اللبناني، لأن القليل كانوا يرغبون في العودة إلى وضعية الحرب الأهلية (١٩٧٥ ـ ١٩٩٠). كما أن الصور المريعة الآتية من سورية، لم تحثَّ إلا قليلين على خلق شيء مثيل في لبنان. وبالرغم من وجود بعض مثيري الشغب، كان للنخب السنية اللبنانية نفوذ على الشباب السنّة وفي أيديهم آليات حفظ النظام. وهذا يعود إلى وجود نظام تقاسم السلطة في لبنان (وإن

(٣٢) مقابلة مع مصباح الأحدب، بيروت، شباط/فبراير ٢٠١٥.

(٣٣) مقابلة مع قائد شعبي في باب التبانة، طرابلس، آذار/مارس ٢٠١٦.

(٣٤) مقابلة مع كنعان ناجي، طرابلس، نيسان/أبريل ٢٠١٦.

(٣٥) مقابلة مع قائد شعبي في باب التبانة، طرابلس، آذار/مارس ٢٠١٦.

لم يكن يعمل بشكل صحيح دائماً). والقادة السنيون في تيارهم السائد لم يعطوا على الأغلب صدى لمطالبات الجماهير أو لمصالحهم، بحيث صارت التنظيمات الجهادية هي الناطق الأكبر باسم ما يسمى الحقوق السنية ضد حزب الله. إن السؤال الموضوع هنا هو ما إذا كانت هذه الطائفية تضعف الإسلاميين، أم تزيد قوّتهم، إذا ما تعلق الأمر بتعبئة الإمكانيات الداخلية والدّعم الدولي.

المراجع

أبو مصعب السوري (٢٠٠٤). **دعوة المقاومة الإسلامية العالمية.**

الضناوي، محمد علي (١٩٧٣). **المسلمون في لبنان: مواطنون لا رعايا.** بيروت: دار النهار للنشر.

عماد، عبد الغني (٢٠٠٦). **الحركات الإسلامية في لبنان: إشكالية الدين والسياسة في مجتمع متنوع.** بيروت: دار الطليعة.

Al-Ali, Misbah (2005). «Tripoli on Edge As Youths Join Extremist Groups.» *The Daily Star*, 11 March.

Alami, Mona (2015). «The War between Hezbollah and ISIS in Lebanon.» *Newsweek*: 12 December.

Amnesty International (1987). «Arbitrary Arrests, 'Disappearances», and Extrajudicial Executions by Syrian Troops and Syrian-backed Forces in Tripoli», 29 February (MDE 24/02/87).

Baker, Aryn and Rami Aysha (2012). «Lebanon's Most Wanted Sunni Terrorist Blows Himself Up in Syria.» *Yalibnan*: 23 April.

Bizri-Bawab, Dalal (1985). «Le Mouvement Ibad al Rahman et ses Prolongements à Tripoli dans: Olivier Carré et Paul Dumont (eds.). *Radicalismes Islamiques; Tome 1: Iran, Liban, Turquie*. Paris: Fnac.

Black, Nathan (2013). «When Have Violent Conflicts Spread?: Introducing a Dataset on Substate Conflict Contagion.» vol. 50, no. 6.

Caillet, Romain (2014). The Governorate of Homs: Is this the Islamic State's New Fiefdom?.» NOREF report, August, <http://www.peacebuilding.no/var/ezflow_site/storage/original/application/95e5465a827f099fd8b86007355d7253.pdf> (accessed August 2014).

Gade, Tine (2007). *Fatah al-Islam in Lebanon: Between Local and GLOBAL Jihadi*. Kjeller, Norway: FFI report.

Gade, Tine (2015). «Sunni Islamists in Tripoli and the Asad Regime. 1966-2014.» *Syria Studies*: vol. 7, no. 2.

Gade, Tine and Nayla Moussa (2017). «The Lebanese Army after the Syrian Uprising: Alienating the Sunni Community?.» in: Are J. Knudsen and Tine Gade (eds.). *Civil-military Relations in Lebanon: Conflict, Cohesion and Confessionalism in a Divided Society*. New York: Palgrave Macmillan.

Hegghammer, Thomas (2009). «Jihadi-Salafis or Revolutionaries? On Religion and Politics in the Study of Militant Islam.» in: Roel Meijer (ed.). *Global Salafism: Islam's New Religious Movement*. London: Hurst.

Hegghammer, Thomas (2010-2011). «The Rise of Muslim Foreign Fighters. Islam and the Globalization of Jihad.» *International Security*: vol. 35, no. 3, Winter.

Hoover, Patrick (2015). «The Evolution of Sunni Jihadism in Lebanon Since 2011.» *Terrorism Monitor*: vol. 31, no. 21 (30 October), <http://www.jamestown.org/single/?tx_ttnews%5Btt_news%5D=44540&tx_ttnews%5BbackPid%5D=7#.Vnk2nBrhBsY> (accessed December 2015).

Kullab, Samya (2014). «Lebanon Wary of Fighters Returning from Syria.» Al-Jazeera.net, 21 July.

Meier, Daniel (2014). «Réfugié de Syrie et tensions sunnito-chiites: Le Liban entre défis et périls.» *Maghreb Machrek*: no. 218, septembre.

Picard, Élizabeth (2016). *Syrie-Liban*, *Intimes étrangers: Un siècle d'interactions sociopolitiques*. Paris: Sinbad/Actes Sud.

Pierret, Thomas (2015). «Crise et deradicalisation: Les Rebelles syriens d'Ahrar al-Sham.» *Confluences Méditerranée*: vol. 94.

Porta, Donatella della and Gary LaFree (2012). «Guest Editorial: Processes of Radicalization and De-Radicalization.» *IJCV*: vol. 6, no. 1.

Richard, Joumana al-Soufi (1988). «Lutte populaire armée: De la désobéissance civile au combat pour Dieu (du kifah al musalah au jihad).» (Unpublished PhD Dissertation, Université Paris III).

Rougier, Bernard (2011). *L'Oumma en fragments: contrôler le sunnisme au Liban*. Paris: Presses universitaires de France.

Rougier, Bernard (2007a). «L'islamisme sunnite face au Hezbollah.» dans: Franck Mermier and Élisabeth Picard (eds.), *Liban: Une guerre de trente-trois jours*. Paris: La Découverte.

Rougier, Bernard (2007b). *Everyday Jihad*: *The Rise of Militant Islam among Palestinians in Lebanon*. Boston, MA.: Harvard University Press.

Rougier, Bernard (2015). *The Sunni Tragedy in the Middle East: Northern Lebanon from al-Qaeda to ISIS*. Princeton, NJ: Princeton University Press. (Princeton Studies in Muslim Politics)

Saad, Bilal Y. (2013). «The Syrian Spillover and Salafist Radicalization in Lebanon.» *CTC Sentinel*: vol. 6, no. 7, July.

Salhani, Justin (2014). «Forgotten, but Not Gone: Fatah al-Islam still a Factor in Lebanon.» *The Daily Star*: 6 December.

Seurat, Michel (2012). «Le Quartier de Bab Tebbané à Tripoli (Liban): Étude d'une 'asabiyya urbaine.» dans: Michel Seurat. *Syrie, l'État de barbarie.* Préface Gilles Kepel. Paris: Seuil.

Stefanova, Radoslava (1997). «Preventing Violent Conflict in Europe: The Case of Macedonia.» *The International Spectator*: vol. 23, nos. 3-4.

Steinberg, Guido (2013). *Jihad in Germany: On the Internationalization of Islamist Terrorism*. New York: Columbia University Press.

Welch, Dylan and Sean Rubinsztein-Dunlop (2014). «Sidney Shaykh Zuheir Issa Accused of Funding Australian Leading Jihadist Militia in Syrian Conflict.» ABC News, 1 July.

Yassin, Nasser (2017). «Al-jawysh huwa al-hal: Investigating the Social and Economic Basis of the Lebanese Rural Youths to join the Armed Forces.» in: Are J. Knudsen and Tine Gade (eds.). *Civil-military Relations in Lebanon: Conflict, Cohesion and Confessionalism in a Divided Society*. New York: Palgrave Macmillan.

Young, William [et al.] (2014). *Spillover from the Conflict in Syria: An Assessment of the Factors That Aid and Impede the Spread of Violence*. Santa Monica, CA: RAND Corporation.

إسلام ذاتي الانتظام: الدولة الإسلامية في العراق والشام وابن تيمية

يحيى م. ميشو(*)
كلية هارتفورد ـ الولايات المتحدة الأمريكية.

ترجمة: منير السعيداني

في إثر نشر التقرير الرسمي للجنة ١١ أيلول/سبتمبر ٢٠٠١، ترسخ بشكل عميق سوء سمعة المفتي وعالم الدين الدمشقي ابن تيمية (توفي ٧٢٨هـ/١٣٢٨م)، إذ أشير إلى اسمه بالاتهام على أنه منبع «تقليد متطاول الأمد من اللاتسامح الأقصى» (Kean, 2004: 362). ومنذ ذلك التاريخ، شهد الشرق الأوسط أشكالاً من اللاتسامح أكثر سوداوية مع ظهور الدولة الإسلامية (الدولة الإسلامية في العراق والشام، داعش) وعلى رأسها من أعلن نفسه خليفةً، وهو أبو بكر البغدادي. وما من شك في أن كثيرين علقوا على البغدادي بعضاً من الأمل حينما بدا أن جنوده، بإنهائهم وجود الحدود السورية ـ العراقية، تمكنوا أخيراً من إعادة بناء وحدةِ منطقةٍ كانت اتفاقيات سايكس ـ بيكو قد مزّقتها قبل نحو قرن من ذلك التاريخ. ويطرح ذلك سؤالٌ حول مشروعية إعلان الولاء للبغدادي الذي أقام خلافته على إهدار دم المسلمين. والحقيقة أن الله وحده عالم كم من الدم قد أهدر، ويتواصل هدره في كل حين من قبل واحد من أسوأ التنظيمات الإرهابية التي شهدها الإسلام.

ليست الغاية الموضوعة لهذا العمل دحض داعش من منظور الفقه الإسلامي، فتلك المَهَمّة قد أنجزت بعدُ على أيدي العلماء من ذوي الخبرة التي لا أحوزها (Al-Yaqoubi, 2015). وفضلاً عن ذلك، ليس لي أي اهتمام بداعش التي لا تثير فيَّ إلا الاشمئزاز. ولكن واقع الحال هو أن داعش تتولى أحياناً القيام بأفعال ذات عنف كريه بقدر ما هو غير مسبوق، بالاستناد علناً إلى ابن تيمية، أو باعتبار أن كثيرين يرون أن هذا العالم هو الذي يوحي بها، ممّا بلغ حد المطالبة بمنع كتبه. وباعتبار صرفي جزءاً من بحوثي الأكاديمية نحو فهم أفضل للمدوَّنة التيمية (Michot, 2012) لم يكن بمستطاعي أن أظل غير مكترث بهذا الوضع، وذاك هو السبب الذي دعاني إلى أن أنتهي إلى النزول عند الدعوات التي تكرر

(*) البريد الإلكتروني: ymichot@hartsem.edu.
يشكر الكاتب برنامج «متى ينتهي التسلُّط في العالم العربي» WAFAW الممول من مجلس البحث الأوروبي لتقديم الدعم لهذه الدراسة.

صدورها عن فرانسوا بورغا (François Burgat) في تجهيز هذا النص الذي فيه أتولى أمرين. سوف أبدأ أولاً بتفحص الجملة ـ الشاهد التي استحضرتها داعش من عند ابن تيمية لتبرير حرقها الطيار الأردني معاذ الكساسبة خلال شهر كانون الثاني/يناير ٢٠١٥. تالياً، سوف أتولى تحليل الاستخدام الذي كان موضوعاً له أثَر المفتي وعالم الدين الدمشقي على امتداد الأعداد الاثني عشر الأولى من الصيغة الإنكليزية لمجلة داعش الإلكترونية، دابق.

في لحظة ما من تسجيل الفيديو الكريه الذي يسجل استشهاد معاذ الكساسبة، يُدْرَجُ في قلب الصورة نصّ عربيّ يقرأه بتؤدة صوتٌ يقول[1]: «قال ابن تيمية ـ ﷺ ـ: «فأما إذا كان في التمثيل الشائع دعاء لهم إلى الإيمان أو زجر لهم عن العدوان فإن هذا من إقامة الحدود والجهاد المشروع». وفي تدوينة نشرها بتاريخ ٢٠١٦/٢/٦ بعنوان «كيف نقرأ العالم القروسطي في صيغة استعماله من قبل الدولة الإسلامية لتبرير اغتيال الكساسبة» (Hoover, 2015) أكبّ جون هوفر الأستاذ بجامعة نوتنغهام (Nottingham) ومؤلف الكثير من المنشورات المتعلقة بابن تيمية على هذه الجملة ـ الشاهد وحدد مصدرها في تجميعيَن للنصوص التيمية وهما: **الفتاوى الكبرى** (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م: مج ٥، ص ٥٤٠) و**المستدرك على مجموع الفتاوى** (ابن تيمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م: مج ٣، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤)[2] وترجمها بقوله «إذا ما هدفت العقوبة العلنية المَثَلِيَّةِ (تمثيل) إلى دعوة الكفار أو اشتملت على ما يردعهم عن العداوة، فإن في ذلك إقامة للعقوبات المنصوص عليها وللجهاد الشرعي». ويكتب هوفر أنه لم يعثر إلا على «فروق طفيفة» بين الجملة ـ الشاهد الموضوعة في الفيديو، والنص كما ورد في المصدرين التيميين. ثم أضاف «إن في الفيديو قراءةً للفظ «شائع» في معنى علني، وذلك لتسمية العقوبات المَثَلية، في حين أن مصدريَّ يقرآن «سائغ» في معنى «مسموح به»».

عوضاً من «العقوبة العلنية الصارمة (التمثيل الشائع) التي يتحدث عنها الفيديو، يتحدث النصان التيميان عن «العقوبة الصارمة المسموح بها (التمثيل السائغ) حيث لا فارق في الكتابة العربية بين اللفظتين شائع (علني) وسائغ (مسموح به)، إلا ببعض العلامات التنقيطية. وعلى أساس اعتباره هذا التنويع اللفظي طفيفاً، يواصل هوفر تحليله قائلاً إن «أطروحة ابن تيمية في النصين تقول إن للمسلمين، زمن الحرب، الحق في التعويض لأنفسهم، وفي الثأر إذا ما تولى الأعداء الكفار معاقبتهم بطريقة تجعل منهم موضوع مشاهدة علنية. وعلى غير ذلك، لا حاجة للمسلمين البتة في العمد إلى تسليط العقوبات، وهو أسلم لأنها لن تضيف شيئاً إلى جهد الجهاد. وعلى هذا الأساس، وما لم تكن معاقبة

---

(١) <https://www.zerocensorship.com/uncensored/isis/burning-jordanian-pilot-alive-uncut-video-82965>.

(٢) لنص موجود كذلك، مع بعض التنويعات لدى تلميذ ابن تيمية (ابن مفلح، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م: مج ١٠، ص ٢٦٥ ـ ٢٦٦).

الكفار مسألة أخذٍ بالثأر، أو تسليط عقوبات، بل دعوة إلى الإيمان موجهة إلى العدو الكافر ووسيلة لردعه عن العداوة، فإن عقوبة مَثَلِيّة تسلّط على الكفّار تكون مشروعة بوصفها مكوناً من مكونات الجهاد، وتطبيقاً للعقوبات التي ينص عليها القانون الإسلامي». وعند هذا أمكن لأستاذ نوتنغهام أن يختم بالقول «إذا ما كان مقاتلو الدولة الإسلامية يقرأون ابن تيمية عن قرب، فإن علينْا أن نضع ذلك في اعتبارنا بملء الجدية».

هل قرأ دعاة داعش، في شريط الفيديو المريع الذي أصدروه، ابن تيمية بأمانة فعلاً؟ لا يبدو الأمر كذلك البتة إذا ما تفحصنا النص الذي تم اقتطاع الجملة ـ الشاهد منه. هذا هو كما ورد في المستدرك (ابن تيمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م: مج ٣، ص ٢٢٣ ـ ٢٢٤)[٣]: «التمثيل[٤]: وإن مثل الكفار بالمسلمين فالمثلة حق لهم، فلهم فعلها **للاستيفاء** وأخذ الثأر، ولهم تركها، **الصبر أفضل**، وهذا **حيث** لا يكون في التمثيل[٥] بهم زيادة في الجهاد ولا **نكال** لهم عن **نظيرها**، **فأما إن كان في التمثيل السائغ لهم دعاء**[٦] **إلى الإيمان** (ابن تيمية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م؛ ابن تيمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م) **أو زجر لهم**[٧] **عن العدوان فإنه هنا من إقامة الحدود والجهاد المشروع** (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)، ولم تكن القصة[٨] في أُحُدٍ[٩] كذلك؛ فلهذا كان الصبر أفضل، فأما إن كانت المثلة حقاً لله تعالى[١٠] فالصبر هناك واجب، كما يجب حيث لا يمكن الانتصار، ويحرّم الجزع. انتهى[١١]».

لا ينجلي المعنى الحقيقي للمقطع التيمي في فيديو داعش إلا إذا أعيد وضعه في سياقه، على هذا النحو. ثمة ثلاثة عناصر تُلاحظ مباشرة، وهي غائبة في الفيديو كما هي غائبة في تعليق هوفر:

---

(٣) المقطع الذي قيل في الفيديو مكتوب بخط أسود. هذه الصيغة (ابن تيمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م) أفضل من صيغة الفتاوى الكبرى (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م) التي تشتمل على خطأ كبير والكثير من الصيغ الأخرى. في الهوامش اللاحقة نقارنها كذلك بصيغة ابن المفلح التي أشرنا إليها أعلاه.

(٤) التمثيل: (ابن تيمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م).

(٥) بهم زيادة في الجهاد ولا نكال لهم عن نظيرها فأنا إن كان في التمثيل (ابن تيمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م). هم: (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م) زيادة في الجهاد ولا يكون نكالاً لهم عن نظيرها فأما إذا كان في التمثيل (ابن مفلح، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

(٦) دعوة لهم: (ابن مفلح، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

(٧) زجر لهم: (ابن تيمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)؛ حرز لهم: (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)؛ زجر: (ابن مفلح، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

(٨) القضية: (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م) وكذلك هو في أمر العهود.

(٩) موقع مباشر لشمال المدينة كانت فيه هزيمة المسلمين أمام المكيين خلال ربيع ٣ هـ/٦٢٥م (Robbinson, EI2, art. Uḥud).

(١٠) إن كانت المثلة حقاً لله: (ابن تيمية، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م)؛ إن كانت المثلة حق الله: (ابن تيمية، ١٤٠٨هـ/١٩٨٧م)؛ إذا كان المغلب حق الله: (ابن مفلح، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

(١١) هذا كلامه: (ابن مفلح، ١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م).

أ ـ ثمة أوضاع يكون فيها التحلي بالصبر أفضل من الثأر مثلما كان عليه الأمر لدى معركة أُحُد.

ب ـ من الواجب على المسلمين أن يقتصروا على العقوبات التي يبيحها الدين. وعندما تنالهم عقوبات من الكفار ليس لها ما يقابلها في الشريعة، فإن إحجامهم وصبرهم أفضل،

ج ـ عندما يكون العقاب المقرر تسليطه على غير المؤمنين من حق الله، فإن الصبر يصير واجباً.

من المؤكد أن هوفر لاحظ بحق أنْ ليس للمسلمين أن يُلحقوا العقاب بأعدائهم ولكنه يخطئ عندما يضيف «لأنها (حيث) أنها لا تضيف شيئاً إلى الجهاد». فهو بخطأ ترجمته ‹حيث› إلى اللام السببية عوضاً من ترجمتها على أنها حيثية تعني الظرف السياقي، يُحوّل من دون وجهِ حقٍّ الظّرفية الزمنية الواردة في النص التيمي إلى علاقة سببية متعالية عن الزمن. هذا من ناحية، أما من الناحية الثانية، فإنه يغض النظر تماماً عن الوجوب الذي يجد المسلمين أنفسهم حياله بعدم الأخذ بالثأر إلا عن طريق عقاب تعترف به الشريعة، وفي صورة انعدام وجوده ضمن مدونة الشرع يقع عليهم واجب الإحجام والتحلي بالصبر، وعلى الأخص إذا كان حق لله من ضمن الحالة. غاب التمييز الذي يُحدثه ابن تيمية بين عقاب (نكالة) ذي طبيعة مشروعة (شرعي) وعقاب مرفوض من الدين عن أستاذ نوتنغهام، وهو ما انجرَّ عنه أن اختلاف القراءات الذي لاحظه بين مقطع الفيديو (شائع) والنصين التيميين (مباح، سائغ) بدا له طفيفاً، وهذا منطقي. أما «خبير» داعش المسؤول عن اختيار الشاهد التيمي لفيديو استشهاد الطيار الأردني، فالله وحده يعلم أيّة نسخة مُفقّرة من مدوّنة المُفتي وعالم الدّين المملوك استقى صيغته. من الواضح أنه لم يفهم، أو لم يرد أن يفهم تعقيد التفكير التيميّ. فمن **جهة**، احتفظ من الصيغتين بالسيّئة «علني ـ شائع» حيث تكفي الصفة القانونية التي يتسم بها النص التيميّ الذي منه اقتطع الشاهد للتدليل، بما لا يدع مجالاً للشكّ، على خطئها. من **جهة ثانية**، ورغم وضوح ذلك في النص التيمي، لم يأخذ بتاتاً بنظر الاعتبار تأكيدَ الوجوب الديني الذي يجد المسلمون فيه أنفسهم ملزَمين بعدم تسليط العقاب إلا بطريقة تُستقى من المدونة القانونية الإسلامية. والحال، بالنسبة إلى ابن تيمية كما بالنسبة إلى التقليد الإسلامي على العموم، أنّ إنزال العقاب بالنار نوع من الجزاء إلهيٌّ مُطْلَقاً. وبذا نكون إزاء وضعية لا تمنح فيها الشريعة الإسلامية إمكانية إنزال العقاب بمقترفي الهجوم بالنار من طريق تعريضهم إلى جزاء من النوع نفسه، ويكون الصبر فيها تالياً، ومثلما أوضحنا ذلك أعلى هذا، أفضل. وعندما يعترف ج. هوفر، في ما يهم حرق الطيار الأردني، بأنه لا يعلم إن «كان من الممكن الاستشهاد بابن تيمية لتبرير إنزال مثل هذا العقاب» فإن ذلك يعود إلى سوء فهمه للنص التيمي. وفضلاً عن ذلك، ثمة فتوى تقطع كل شك في ذلك. فقد أتى امرؤ كانت النمل ترعى في غذائه ابن تيميّةَ متسائلاً عمّا إذا كان له «الحق في أن يحرقها في بيوتها»، فأجابه بأن «يدفع أذاها بغير هذه الطريقة» (ابن تيمية، ١٤٠١هـ/١٩٨١م: مج ٣٢، ص ٢٧٣؛ ابن تيمية، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م: ٣٩، هامش ٢).

قد لا تكون البحوث الفيليولوجية والدراسات المقارنة للنصوص، في عصر التحكم الآلي في الانتقال من واحدة إلى أخرى من القنوات التلفزيونية، مغرية على الدّوام. ولكنها في حالتنا هذه، لها مزية السماح بأن ندين مغالطةً رعناء. وإلا، وفي ضوء ما يقولُه فعلياً النص التيمي الذي ترجمنا وفحصنا، كيف يستقيم إسناد تشريع الاغتيال الدنيء لمعاذ الكساسبة للعالم الدمشقي؟ أمِنَ الممكن أن يكون استعمال التزكية التيمية لدابق من نوعية أخرى؟

على ما لاحظه عبد الباري عطوان (Atwan, 2015: t. 32: 20-23)، صارت داعش خبيرة في التلاعب بالوسائط الإعلامية وشبكات التواصل الاجتماعي بألسنة متعددة. وليس نشر دابق باللسان الإنكليزي إلا مثالاً من بين أمثلة أخرى كثيرة على استغلالها للكون الافتراضي (Univers Digital) لغاياتها الخاصة. وعليه، فإن استعراض الأعداد الاثني عشر الأولى من **دابق**، المنشورة بشيء من الدورية المنتظمة في ما بين تموز/يوليو ٢٠١٤ وتشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥، لا يعادل حتى تفحُّص جزء من جبل الجليد الطافي على السطح. مع الإشارة إلى أنّ الاثني عشر عدداً تمثل مجموعة متجانسة ومكتملة من الوثائق[١٢]. وفضلاً عن ذلك، تعود الأعداد الاثنا عشر إلى المرحلة الصاعدة في تاريخ أممية إرهابية صارت بعد ذلك نحو الانحدار. وعلى هذا فإن أعداداً ثلاثة لا غير، نشرت خلال الأشهر العشرة التي تلت العدد الثاني عشر[١٣].

الملحق الأوّل: الإشارات إلى ابن تيمية في دابق، الأعداد ١ ـ ١٢

• **دابق ١**: عودة الخليفة، رمضان ١٤٣٥ (تموز/يوليو٢٠١٤)، عدد الإشارات: صفر

• **دابق ٢**: الطوفان، رمضان ١٤٣٥ (تموز/يوليو ٢٠١٤)، عدد الإشارات: ٣، صص ٢٠ ـ ٣٠، مقال: طوفان المباهلة:

ـ ص ٢١ : «ابن عباس، ابن مسعود، الشعبي، الأوزاعي، ابن تيمية، ابن القيم، ابن حجر، محمد بن عبد الوهاب، والصادق حسن خان، كلهم تحدوا من تصدوا لهم بالمباهلة، والبعض منهم نادى بالمباهلة في الفروع [1] (وهو الرقم الموافق لترتيب المقطع في جدول الملحق الثاني التالي ـ المترجم).

---

(١٢) ومن المهم أن نشير، وهو تفصيل لا يبدو غير ذي أهمية، إلى أن أعداد دابق على صيغة بي دي أف المنشورة على النت، يمكن أن تكون محل بحث عبر مدخل الألفاظ وهو ما يفسر اليسر الباعث على السرور للبحث في موضوع مرعب على الأغلب.

(١٣) وهي الأعداد: الثالث عشر: «الرافضة من ابن سبأ إلى الدجال»، بتاريخ ربيع الثاني ١٤٣٧هـ (كانون الثاني/يناير ٢٠١٦)، والرابع عشر: «الإخوان المرتدون»، بتاريخ رجب ١٤٣٧هـ (نيسان/أبريل ٢٠١٦)، والخامس عشر: «كسر الصليب»، بتاريخ شوال ١٤٣٧هـ (تموز/يوليو ٢٠١٦) (تعداد بتاريخ ١٦ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٦).

ـ ص ٢٣، ١. «القضايا المتعلقة بالحكمة والعدل وعلامات النبوة والطوية الخيِّرة نوقشت من قبيل ابن القيم في كتبه «**مفتاح دار السعادة**»، «**الصواعق المرسلة**»، و«**شفاء العليل**»، ومن طرف ابن تيمية في كتابه «**النبوءات**»»[٢]

ـ ص ٢٣، ٢. «الكرامات التي تظهر على أيدي الأولياء (القريبين إلى الله). شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قال في الواسطية: «ومن أصول أهل السنة والجماعة التصديق بكرامات الأولياء». ولهذا السبب خصص اللالكائي (هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري اللالكائي، المكنى بأبي القاسم، توفي سنة ٤١٨ هـ تقريباً ـ المترجم) فصلاً في كتابه الشهير «**شرح أصول اعتقاد أهل السنة**» لمسألة كرامات الأولياء، وفيه أورد أكثر من مئتي شاهد ذي صلة من حديث النبي ﷺ، ومن السلف» [٣].

ـ = ابن تيمية، MF (ونشير له في الترجمة بـ «مجموع الفتاوى»= م.ف. ـ المترجم) الجزء (= أحيانا ج ـ المترجم) الثالث، ص ١٥٦.

• **دابق** ٣: نداء الهجرة، شوال ١٤٣٥ (آب/أغسطس ٢٠١٤)، عدد الإشارات ٤، ص ٥ ـ ١١ مقال: الدولة الإسلامية قبل الملحمة (المهاجرون إلى أرض الملحمة):

ـ ص ١٠: «شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله قال: «والإسلام في آخر الزمان يكون أظهر بالشام... فخيار أهل الأرض في آخر الزمان ألزمهم مهاجر إبراهيم ـ عليه السلام ـ وهو بالشام» (مجموع الفتاوى)» [٤]

ـ = ابن تيمية، في مجموع الفتاوى، الجزء ٢٧، ص ٤١. المصدر في **دابق** يتجاوز بعض الأسطر (فدين الإسلام بالشام في هذه الأوقات وشرائعه أظهر منه بغيره... فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم). النص الأصلي «وإذا كان كذلك: فدين الإسلام بالشام في هذه الأوقات وشرائعه أظهر منه بغيره. هذا أمر معلوم بالحس والعقل، وهو كالمتفق عليه بين المسلمين العقلاء الذين أوتوا العلم والإيمان. وقد دلت النصوص على ذلك: مثل ما روى أبو داود في سننه عن عبد الله بن عمر[(١٤)] قال: قال رسول الله ﷺ ستكون هجرة بعد هجرة فخيار أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم»[(١٥)].

ـ ص ١١: كما قال ابن تيمية رحمه الله كذلك «فقد أخبر أن خير أهل الأرض ألزمهم مهاجر إبراهيم، بخلاف من يأتي إليه أو يذهب عنه ومهاجر إبراهيم هي الشام. وفي هذا الحديث بشرى لأصحابنا الذين هاجروا من حران وغيرها إلى مهاجر إبراهيم واتبعوا ملة إبراهيم ودين نبيهم محمد ﷺ تسليماً وبيان أن هذه الهجرة التي لهم بعد هجرة أصحاب رسول الله ﷺ إلى المدينة، لأن الهجرة إلى حيث يكون الرسول وآثاره وقد جعل مهاجر إبراهيم يعدل لنا مهاجر نبينا ﷺ، فإن الهجرة إلى مهاجره انقطعت بفتح مكة» [٥].

---

(١٤) ابن الخليفة الثاني (توفي ٧٣هـ/٦٩٣م)، انظر: L. Veccia Vaglieri, in: EI2, art. Abd Allah b.Umar al-Khattab.

(١٥) وبقية الحديث هي: ويبقى في الأرض شرار أهلها تلفظهم أرضوهم تقذرهم نفس الرحمن تحشرهم النار مع القردة والخنازير». (أبو داود، [د. ت.]: مج ٣، ص ٤، عدد ٢٤٨٢).

= ابن تيمية، الجزء ٢٧، ص ٥٠٩، ترجمة موجهة، خاطئة جزئياً. تصحيح ذكي في السطر ٥ لـ «بعد» بـ «يعدل»

• ص ٢٥ ـ ٣٤، مقال: مقدمة: الهجرة من النفاق إلى الصدق

ـ ص ٣٢ : «قال شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: «وجماع الهجرة هي هجرة السيئات وأهلها، وكذلك هجران الدعاة البدع وهجران الفساق وهجران من يخالط هؤلاء كلهم أو يعاونهم وكذلك من يترك الجهاد الذي لا مصلحة لهم بدونه، فإنه يعاقب بهجرهم له لما لم يعاونهم على البر والتقوى فالزناة واللوطية وتارك الجهاد وأهل البدع وشربة الخمر هؤلاء كلهم ومخالطتهم مضرة على دين الإسلام وليس فيهم معاونة لا على بر ولا تقوى فمن لم يهجرهم، كان تاركاً للمأمور فاعلاً للمحظور» [٦]

ـ وللنص ترجمة أخرى وردت في ي. ميشو، Y. Michot, Mardin: 94-95, n. 1

ـ ص ٣٢: «هل يعجبكم أن تكونوا على امتزاج مع من ذكرهم شيخ الإسلام بعد الزناة واللوطية وقبل أهل البدع وشربة الخمر؟ والله إنهم ليهدمون دين الرجل حتى يجد نفسه في نار جهنم [٧]

• **دابق** ٤: الجملة الصليبية الخاسرة، ذو الحجة هـ تشرين الأول/أكتوبر ٢٠١٤م، عدد الإشارات ١١

ـ ص ١٤ ـ ١٧: مقال: إحياء الاسترقاق قبل قيام الساعة:

ـ ص ١٥: رقم ١ : «إن استرقاق نساء المرتدين الذين يتبعون المجموعات المرتدة مثل الروافض والنصيرية والإسماعيلية واحدة من مواطن الخلاف بين الفقهاء. يقول أغلب العلماء أن ليس نساؤهم للاسترقاق واكتفوا بالأمر باستتابتهن بسبب الحديث «من بدل دينه فاقتلوه» (صحيح البخاري). ولكن بعض العلماء، ومن بينهم شيخ الإسلام ابن تيمية والأحناف، يقولون إن من الممكن استرقاقهن وذلك أسوة بما فعل الصحابة خلال حروب الردة، حينما استرقوا نساء المرتدين. وهذا الرأي يدعمه الدليل كذلك، والله أعلم». [٨]

ـ ص ٣٢ ـ ٣٤، مقال: آراء في الحملة الصليبية الأخيرة:

ـ ص٣٦: «هل الرأي القائم على قناعة عسير الفهم لدى العديد من الناس، مثلما كان عسيراً على المسلمين أن يفهموا صدق فراسة شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀ خلال الحروب ضد التتار. وجدت القلوب البعيدة عن القرآن والسنة وآثار السلف الصالح، أن هذه الفراسة لا معنى لها بفعل انشدادهم إلى الفلسفة المادية وبدع الخلف والمعتزلة» [٩]

ـ صص ٣٦ ـ ٣٧ : «أورد ابن القيم ﵀ بعض فراسة معلمه شيخ الإسلام ابن تيمية، حيث قال : «ولقد شاهدت من فراسة شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀ أموراً عجيبة، وما لم أشاهده منها أعظم وأعظم ووقائع فراسته تستدعي سفراً ضخماً». [١١ ـ ١٠]

«أخبر أصحابه بدخول التتار الشام سنة تسع وتسعين وستمائة وأن جيوش المسلمين تكسر وأن دمشق لا يكون بها قتل عام ولا سبي عام، وأن كلب الجيش وحدته في الأموال: وهذا قبل أن يهم التتار بالحركة». [١٢]

«ثم أخبر الناس والأمراء سنة اثنتين وسبعمائة لما تحرك التتار وقصدوا الشام: أن الدائرة والهزيمة عليهم وأن الظفر والنصر للمسلمين. وأقسم على ذلك أكثر من سبعين يميناً، فيقال له: قل إن شاء الله فيقول: إن شاء الله تحقيقاً لا تعليقاً وسمعته يقول ذلك قال: فلما أكثروا عليه قلت: لا تكثروا، كتب الله تعالى في اللوح المحفوظ: أنهم مهزومون في هذه الكرة وأن النصر لجيوش الإسلام. قال: وأطعمت بعض الأمراء والعسكر حلاوة النصر قبل خروجهم إلى لقاء العدو» [١٣]

«وكانت فراسته الجزئية في خلال هاتين الواقعتين مثل المطر» [١٤].

«ولما طلب إلى الديار المصرية وأريد قتله بعدما أنضجت له القدور وقلبت له الأمور: اجتمع أصحابه لوداعه وقالوا: قد تواترت الكتب بأن القوم عاملون على قتلك. فقال: والله لا يصلون إلى ذلك أبداً. قالوا: أفتُحْبَسُ؟ قال: نعم، ويطول حبسي، ثم أخرج وأتكلم بالسنّة على رؤوس الناس. سمعته يقول ذلك». [١٥]

«ولما تولى عدوه الملقب بالجاشنكير الملك أخبروه بذلك وقالوا: الآن بلغ مراده منك، فسجد لله شكراً وأطال فقيل له: ما سبب هذه السجدة؟ فقال: هذا بداية ذله ومفارقة عزه من الآن وقرب زوال أمره. فقيل له: متى هذا؟ فقال: لا تربط خيول الجند على القرط حتى تغلب دولته، فوقع الأمر مثل ما أخبر به. سمعت ذلك منه» [١٦]

«وأخبرني غير مرة بأمور باطنة، تختص بي مما عزمت عليه، ولم ينطق به لساني، وأخبرني ببعض حوادث كبار تجري في المستقبل، ولم يعين أوقاتها وقد رأيت بعضها وأنا أنتظر بقيتها وما شاهده كبار أصحابه من ذلك أضعاف أضعاف ما شاهدته. والله أعلم» (**مدارج السالكين**) [١٧].

وبعد سماع هذه الكلمات من شيخ الإسلام ابن تيمية، ليس لأحد أن يفاجأ بسماع القناعة واليقين بنصر المجاهدين اعتباراً لوعد الله ونبوءات رسوله ﷺ [١٨]

• **دابق** ٥: باقية وتمدد بإذن الله، محرم ١٤٣٦هـ تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٤، عدد الإشارات: صفر

• **دابق** ٦: قاعدة وزيرستان: شهادة من الداخل، ربيع الأول ١٤٣٦/كانون الثاني/يناير ٢٠١٥، عدد الإشارات: ٣

ـ ص ١٦ ـ ٢٥: مقال «قاعدة الظواهري، الحراري، والنظري وغياب الحكمة اليمنية» بقلم أبو ميسرة الشامي:

ص ١٩، عدد ٣ « إن مذهب السلف واضح بيّن، باعتبار إجماع الصحابة على تكفير من يمتنعون عن أداء الزكاة، والزكاة من فرائض الشريعة، وحاربوهم بسبب ارتدادهم. وقد

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «والصحابة لم يقولوا هل أنت مُقرّ بوجوبها أو جاحد لها، هذا لم يُعهد عن الصحابة بحال، بل قال الصدّيق لعمر رضي الله عنهما: «والله لو منعوني عَنَاقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لقاتلتهم على منعها» فجعل المبيح للقتال مجرد المنع لجحد وجوبها، وقد روي أن طوائف منهم كانوا يقرون بالوجوب لكن بخلوا بها، ومع هذا فسيرة الخلفاء فيهم سيرة واحدة وهى مقاتلتهم وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم والشهادة على قتلاهم بالنار، وسمّوهم جميعهم أهل الردّة) (**الدرر السنية في الأجوبة النجدية** (= الدرر السنية أو الدرر، أحياناً ـ المترجم)، الجزء ٩ ص ٤١٨» [١٩]

A. R. b. M = ' ابن القاسم العاصمي النجدي (توفي ١٩٧٢/١٣٩٢) الدرر، الجزء التاسع ص ٤١٨. لا يبدو الشاهد المأخوذ عن ابن تيمية حرفياً، ولم يتم تحديد مصدره. وفي ٣٢، يستند النص إلى مصدر آخر وهابي.

«وقال أبو العباس أيضاً ـ في الكلام على كفر مانعي الزكاة ـ والصحابة لم يقولوا هل أنت مقر بوجوبها أو جاحد لها، وهذا لم يعهد عنه الخلفاء والصحابة، بل قال الصدّيق لعمر رضي الله عنهما: «والله لو منعوني عقالاً . أو عناقاً . كانوا يؤدونها إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، لقاتلتهم على منعه»؛ فجعل المبيح للقتال مجرد المنع لا جحد الوجوب. وقد روي أن طوائف منهم كانوا يقرون بالوجوب لكن بخلوا بها، ومع هذا فسيرة الخلفاء فيهم جميعهم سيرة واحدة وهي مقاتلتهم وسبي ذراريهم وغنيمة أموالهم، والشاهدة على قتلاهم بالنار وسموهم جميعهم أهل الردة».

ـ ص ٣١، مقال: تفكيك الخلية الخارجية:

ص ٣١، عدد ١: «العلماء المعاصرون مختلفون حول حكم الطوائف الكافرة الموجودة منذ أجيال عدة وينسبون أنفسهم إلى الإسلام وحول ما إذا كانوا مرتدّين أم كفاراً أصيلين. ويعتبرهم بعض العلماء المتأخرين كفاراً أصيلين. العالم الشهير الذي تبنى هذا الموقف هو الصنعاني. ولكن علماء أقدم، مثل ابن تيمية يعتبرونها طوائف مرتدين. وعلى ذلك، هذا هو الموقف الرسمي للدولة الإسلامية، كما عبر عنه الشيخ أبو عمر البغدادي رحمه الله، في هذا التسجيل الصوتي: قل إني على بينة من ربّي». حكم الردة على الرافضة لا يعني أنهم كانوا مسلمين، بل أنهم يعاملون بصرامة أكبر إذ عليهم أن يدخلوا الإسلام أو يواجهون السيف في تقابل مع معاملتهم على أنهم كفار أصيلون، والذين يمكن أحياناً أن يسمح لهم بأن يظلوا على كفرهم في بعض الظروف (معاهدات، عبودية... إلخ). ويمكن العثور على الاختلافات في الطريقة التي يعاملون بها في كتب الفقه. [٢٠]

ـ صص ٤٠ ـ ٥٥، مقال: قاعدة وزيرستان. شهادة من الداخل، بقلم أبو جرير الشمالي:

ص ٤٠ : «في الأردن وفي مسجد عمان، في الزرقاء، في إربد، وفي مدن أخرى اتصلت ببعض أبنائها ممن يسمون أنفسهم جماعة التوحيد. لا شيء يربط بعضنا ببعض إلا الولاء والبراء اللذان تعلمناهما من القرآن، ومن كتب التوحيد، وما كتبه أبو محمد المقدسي فيما يهم الإيمان بالطاغوت والإيمان بالله، وما كتبه آخرون مثل عبد القادر بن عبد العزيز

(سيد إمام) أعادهم الله إلى ما كانوا عليه من الحقيقة، والكتب الأقدم لابن تيمية وابن القيم وآخرين. تعلمنا من هذه الكتب تحت إشراف أخوة كبار ذوي علم بالشريعة» [٢١]

• **دابق** ٧: من النفاق إلى الردة. انتفاء المنطقة الرمادية، ربيع الثاني ١٤٣٦/شباط/فبراير ٢٠١٥، عدد الإشارات ٧

ـ صص ٢٠ ـ ٢٤، مقال «الإسلام دين الحسام لا دين السلام»

ص ٢١: «قال ابن تيمية ﵀: فقوام الدين بكتاب يهدي وسيف ينصر» (**مجموع الفتاوى**)»، [٢٢]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء العشرون، ص ٣٩٣

ص ٢٢ ـ ٢٤: «واحدة من أكثر الشبهات التي يروجها الزنادقة هي ما يتعلق بالجذر اللغوي لكلمة إسلام[١٦]. وهم يدعون أنها تشتق من اللفظة سلام، في حين تأتي في الحقيقة من كلمات تعني الاستسلام والإخلاص، وهو يأتي من الجذر اللغوي نفسه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية ﵀: «قد ذكرت فيما تقدم من القواعد: أن الإسلام الذي هو دين الله الذي أنزل به كتبه، وأرسل به رسله، وهو أن يسلم العبد لله رب العالمين، فيستسلم لله وحده لا شريك له، ويكون سالماً له، بحيث يكون متألهاً له غير متأله لما سواه، كما بينته أفضل الكلام، ورأس الإسلام وهو: شهادة أن لا إله إلا الله، وله ضدان: الكبر والشرك؛ ولهذا روي أن نوحاً عليه السلام، أمر بنيه بـ لا إله إلا الله، وسبحان الله، ونهاهم عن الكبر والشرك، في حديث قد ذكرته في غير هذا الموضع، فإن المستكبر عن عبادة الله لا يعبده فلا يكون مستسلماً له، والذي يعبده ويعبد غيره، يكون مشركاً به، فلا يكون سالماً له، بل يكون له فيه شرك.

ولفظ «الإسلام» يتضمن الاستسلام والسلامة التي هي الإخلاص، وقد علم أن الرسل جميعهم بعثوا بالإسلام العام المتضمن لذلك» (**الإمام الأوسط**) [٢٣]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء السابع، ص ٦٢٣، ترجمة حرفية، عسيرة الفهم من دون معرفة بالعربية.

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء السابع، ص ٦٣٥، ترجمة متعثرة، عسيرة الفهم من معرفة بالعربية.

---

(١٦) بالمثل، شوّه الزنادقة معنى «لا إله إلا الله» على أنها تعني «لا خالق إلا الله»، وبالتالي نسبوا أنفسهم زُوراً إلى الإسلام، بينما يعبدون الأموات، مُتناسين أنّ المُشركين العرب الذين قاتلهم النبي ﷺ لم يُنكروا بأن الله هو الخالق الوحيد للكون. وبدلاً، رُغم إقرارهم بأن الله هو الخالق الوحيد ـ فقدْ عبدوا الوسطاء بطلب الشفاعة الشركية منهم. وشهادة التوحيد تعني «ألا مستحق للعبادة والطاعة إلا الله». قال شيخ الإسلام ابن تيمية: «فإنّ «الإله» هو الذي يؤلهه العباد حباً وذلاً وخوفاً ورجاءً وتعظيماً وطاعةً له، بمعنى «مألوه»، وهو الذي تؤلهه القلوب، أي تُحبه وتذل له. وأصل «التألّه» التعبّد، والتعبّد آخر مراتب الحب» [تيسير العزيز الحميد ـ سُليمان آل الشيخ)، [٢٦]

وقال أيضاً: «لفظ (الإسلام) يستعمل على وجهين: «متعدياً» كقوله: **وَمَنْ أَحْسَنُ دِيناً مِمَّنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ للّه وَهُوَ مُحْسِنٌ** (النساء: ١٢٥)، وقوله: «**فَقُلْ أَسْلَمْتُ وَجْهِيَ لِلّهِ وَمَنِ اتَّبَعَنِ وَقُل لِلَّذِينَ أُوْتُواْ الْكِتَابَ وَالأُمِّيِّينَ أَأَسْلَمْتُمْ**» الآية (آل عمران: ٢٠)، وقوله في دعاء المنام. «أسلمت نفسي إليك». ويستعمل لازماً كقوله: «**إِذْ قَالَ لَهُ رَبُّهُ أَسْلِمْ قَالَ أَسْلَمْتُ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ**» (البقرة: ١٣١)، وقوله: «**وَلَهُ أَسْلَمَ مَن فِي السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ**» (آل عمران: ٨٣)، وقوله عن بلقيس: «**وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ**» (النمل: ٤٤). وهو يجمع معنيين: أحدهما: الانقياد والاستسلام. والثاني: إخلاص ذلك وإفراده، كقوله: «**ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلاً فِيهِ شُرَكَاء مُتَشَاكِسُونَ وَرَجُلاً سَلَماً لِرَجُل**» (الزمر: ٢٩)، وعنوانه قول: لا إله إلا الله. وله معنيان» **(الإمام الأوسط)**، [٢٤]

وقال أيضاً ﵀: «بل الإسلام هو الاستسلام لله وحده ولفظ الإسلام يتضمن الإسلام ويتضمن إخلاصه لله. وقد ذكر ذلك غير واحد حتى أهل العربية، كأبي بكر بن الأنباري وغيره، ومن المفسرين من يجعلهما قولين، كما يذكر طائفة منهم البغوي أنّ المسلم هو المستسلم لله، وقيل هو المخلص والتحقيق أن المسلم يجمع هذا وهذا، فمن لم يستسلم له لم يكن مسلماً، ومن استسلم لغيره كما يستسلم له لم يكن مسلماً، ومن استسلم له وحده، فهو المسلم كما في القرآن: ﴿**بَلَى مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِندَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ**﴾، (البقرة: ١١٢)، **النبوءات.**

= ابن تيمية، النبؤات، ص ٦٩ [٢٥]

فمن الواضح الجليّ إذاً، أنّ «السلام» ليس أصلاً لكلمة الإسلام، رغم اشتراكهما في ذات الجذر (س ـ ل ـ م)، وهو أحد نواتج حمل السيف في الدين. كما أنّ السيف سيبقى مسلولاً ومرفوعاً ومصلتاً حتى يَقتُل عيسى عليه السلام الدّجّال، ويرفع الجزية. بعدها يُباد الكفر وطغيانه، ويسود الإسلام وعدله كُل الأرض.

=ابن تيمية، مجموع الفتاوى، الجزء العاشر، ص ٢٤٩

فقوله: لا إله إلا أنت فيه إثبات انفراده بالإلهية، والإلهية تتضمن كمال علمه وقدرته ورحمته وحكمته ففيها إثبات إحسانه إلى العباد فإن «الإله « هو المألوه، والمألوه هو الذي يستحق أن يعبد وكونه يستحق أن يعبد هو بما اتصف به من الصفات التي تستلزم أن يكون هو المحبوب غاية الحب المخضوع له غاية الخضوع ; والعبادة تتضمن غاية الحب بغاية الذل.»

ص ٥٤ ـ ٥٦، مقال، انتفاء المنطقة الرمادية:

= ابن تيمية الصارم، ص ١١

ص ٥٩: قال شيخ الإسلام ابن تيمية، ﵀: «الأدلة على انتقاض عهد الساب للنبي ﷺ. والدلائل على انتقاض عهد الذمي بسب الله أو كتابه أو دينه أو رسوله ووجوب قتله وقتل المسلم إذا أتى ذلك: الكتاب، والسنّة، وإجماع الصحابة والتابعين، والاعتبار». **(الصارم المسلول)** [٢٧]

ص ٦ ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن والعشرون، ص ٤٥٧ ـ ٤٥٨

«قال شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله: «تارة يقول المنافقون للمؤمنين: هذا الذي جرى علينا بشؤمكم ; فإنكم أنتم الذين دعوتم الناس إلى هذا الدين وقاتلتم عليه وخالفتموهم؛ فإن هذه مقالة المنافقين للمؤمنين من الصحابة. وتارة يقولون: أنتم الذين أشرتم علينا بالمقام هنا والثبات بهذا الثغر إلى هذا الوقت وإلا فلو كنا سافرنا قبل هذا لما أصابنا هذا. وتارة يقولون أنتم مع قلتكم وضعفكم تريدون أن تكسروا العدو وقد غركم دينكم... وتارة يقولون: أنتم مجانين لا عقل لكم تريدون أن تهلكوا أنفسكم والناس معكم، وتارة يقولون: أنواعاً من الكلام المؤذي الشديد» (**مجموع الفتاوى**). ألا يصف هذا حال الكثير من الطوائف قبل إطلاق مؤامرة الصحوة».

• **دابق** ٨: وحدها الشريعة ستحكم أفريقيا، جمادى الثانية ١٤٣٦هـ نيسان/أبريل ٢٠١٥، عدد الإشارات ٧.

ـ ص ٣٩ ـ ٥٦، الإرجاء. أخطر البدع وأثرها في الجهاد في الشام:

ص ٤٥ ـ ٤٦: «قال سليمان الشيخ، رحمه الله: «قال شيخ الإسلام ابن تيمية عندما سئل حول مسألة محاربة التتار وهم يدعون النطق بالشهادتين ويدعون اتباع قواعد الإسلام «لطائفة ممتنعة عن التزام شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة؛ من هؤلاء القوم وغيرهم فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائعه، كما قاتل أبو بكر الصدّيق والصحابة رضي الله عنهم، مانعي الزكاة. وعلى ذلك اتفق الفقهاء» [٢٩]

= ابن تيمية: **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن والعشرون، ص ٥٠٢، فتوى في التتار ١

ثم قال: «فأيما طائفة امتنعت من بعض الصلوات المفروضات أو الصيام أو الحج أو عن التزام تحريم الدماء والأموال والخمر والزنا والميسر أو عن نكاح ذوات المحارم أو عن التزام جهاد الكفار أو ضرب الجزية على أهل الكتاب وغير ذلك من واجبات الدين ومحرماته ـ التي لا عذر لأحد في جحودها وتركها ـ التي يكفر الجاحد لوجوبها. فإن الطائفة الممتنعة تقاتل عليها وإن كانت مقرة بها. وهذا ما لا أعلم فيه خلافاً بين العلماء» [٣٠]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن والعشرون، ص ٥٠٣، فتوى في التتار ١:

وقال: «وهؤلاء عند المحققين من العلماء ليسوا بمنزلة البغاة الخارجين... وأما المذكورون فهم خارجون عن الإسلام، بمنزلة مانعي الزكاة» [٣١]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن العشرون، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤. فتوى في التتار. الترجمة تقفز على الكثير من الأسطر.

«فإذا كان مَن التَزَمَ شرائع الدِّين كلها إلّا تحريم الميسر أو الرِّبا أو الزِّنا يكون كافراً يجب قتاله، فكيف بِمَن أشرَكَ بالله ودُعِي إلى إخلاص الدِّين لله والبراءة والكُفر بِمَن عَبَدَ غير الله، فأبى عن ذلك، واستكبر وكان مِن الكافرين). (تيسير العزيز الحميد).»

ص ٤٦: «وقال شيخ الإسلام ابن تيمية ﷺ: (والصحابة لم يقولوا: «أأنت مُقرٌّ لوجوبها أو جاحدٌ لها؟» هذا لم يُعهد عن الخلفاء والصحابة بحال. بل قد قال الصدّيق لعُمر: «والله لو منعوني عَنَاقاً كانوا يؤدونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها». فجَعَلَ المُبيح للقتال مُجرد المَنع لا جَحْد الوجوب. وقد رُوي أنّ طوائف منهم كانوا يُقِرّون بالوجوب، لكن بخِلُوا بها. ومع هذا فسِيرةُ الخلفاء فيهم سِيرةٌ واحدة: وهي قتلُ مُقاتِلَتِهم وسبيُ ذراريهم وغنيمةُ أموالهم والشهادةُ على قتلاهم بالنار، وسمُّوهم جميعهم أهل الرِّدَّة). (**الكلمات النافِعة ـ** عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب).» [٣٢]

= عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب، **كلمات**، صص ٢٧٠ ـ ٢٧١. لا يبدو الشاهد المستخرج من ابن تيمية منقولاً حرفياً، ولا يمكن تحديد مصدره. في ١٩ تم ذكر هذا النص انطلاقاً من مصدر وهابي.

ص ٥٠: «ولأهل البدع أيضاً خصالٌ أُخرى في النِّفاق الأصغر ـ وهو مِن كبائر الذنوب ـ بالإضافة إلى أنّ العديد مِنهم مُنافقون ومُلحدون تماماً. هذا لأنّ جُذور البدعة هي الكُفر وهي المَدخل إليه. قال شيخ الإسلام ابن تيمية، ﷺ: (البدع مُشتقةٌ مِن الكُفر، فما مِن قولِ مبتدعٍ إلا وفيه شُعبةٌ مِن شُعبِ الكُفر) (**منهاج السنة**)» **[٣٣]**

= ابن تيمية، **منهاج**، الجزء السادس ص ٣٦٨

ص ٥٠: «أهل البدع مع القدرة يُشبِهون الكفار في استحلال قتل المُؤمنين وتكفيرهم كما يفعله الخوارج والرافضة والمُعتزلة والجهمية وفروعهم، ومنهم مَن يسعى في قتل المقدور عليه مِن مُخالفيه، إمّا بسلطانه، وإمّا بحيلته، ومع العجز يُشبِهون المُنافقين، يستعملون التقية والنفاق كحال المُنافقين، وذلك لأنّ البدع مشتقةٌ مِن الكُفر، فإنّ المُشركين وأهل الكتاب هُم مع القدرة يحاربون المُؤمنين ومع العجز ينافقُونهم) (**الفتاوى الكُبرى**).» **[٣٤]**

= ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، الجزء السادس، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨

ص ٥٢ «قال شيخ الإسلام لبن تيمية «فإنّ المُنافقين الذين قالوا: ﴿**آمَنَّا بِاللَّهِ وَبِالْيَوْمِ الآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِين**﴾ [البقرة: ٨] هُم في الظاهر مُؤمنون يصلُّون مع الناس، ويصُومُون، ويحجُّون، ويغزُون، والمُسلمون يُناكحونهم ويوارثونهم كما كان المُنافقون على عهد رسول الله) (مجمُوع الفتاوى) **[٣٥]**

= ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، الجزء السابع، ص ٢١٠.

• **دابق ٩**: يمكرون ويمكر الله والله خير الماكرين، شعبان ١٤٣٦/حزيران/يونيو ٢٠١٥، عدد الإشارات ٢.

ص ٨ ـ ١٣ مقال: فضائل الرباط في سبيل الله

ـ قال سفيان بن عيينة (رحمه الله): «إذا رأيت الناس قد اختلفوا فعليك بالمجاهدين وأهل الثغور فإن الله يقول: ﴿**والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا**﴾ (العنكبوت: ٦٩)» (تفسير ابن أبي حاتم؛ تفسير القرطبي).

وعزا شيخ الإسلام بن تيمية وابن القيم (رحمهما الله)، هذه الحكمة إلى الأوزاعي وابن المبارك والإمام أحمد وغيرهم أيضاً مجموع الفتاوى؛ **مدارج السالكين**).

= ابن تيمية، **الفتاوى الكبرى**، الجزء الثامن والعشرون، ص ٤٢٢ كما ترجمه ي . ميشو، القديسون، ص ٣٨ « ذاك هو السبب الذي جعل الإمامين عبد الله بن مبارك وأحمد ابن حنبل وآخرين يقولون «إذا اختلف الناس في شيء، فانظروا إلى أهل الثغر، فإن الحقيقة عندهم لأن الله يقول «والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا».

وبعد ذكر هذا الأثر عن ابن المبارك والإمام أحمد، قال شيخ الإسلام بن تيمية: «وبالجملة إن السَّكَن بالثغور والرِّباط والاعتناء به أمر عظيم، وكانت الثغور معمورة بخيار المسلمين علماً وعملاً، وأعظم البلاد إقامة بشعائر الإسلام وحقائق الإيمان والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وكان كل من أحب التبتل للعبادة والانقطاع إلى الله وكمال الزهد والعبادة والمعرفة يدلُّونه على الثغور(**جامع المسائل**).» [٣٧]

= ابن تيمية، **جامع المسائل**، الجزء الخامس، ص ٣٥٨

- **دابق ١٠**: أشريعة الله أم شرائع البشر، رمضان ١٤٣٦هـ تموز/يوليو ٢٠١٥، عدد الإحالات ١٧

ـ ص ٦ ـ ١٣: حلفاء القاعدة في الشام. الجزء الثالث:

ص ٨ ـ ١٠: «سئل شيخ الإِسلام ابن تيمية رحمه الله عما يحكم به في الدروز والنصيرية، فأجاب بما يأتي: وهؤلاء الدرزية والنصيرية كفار باتفاق المسلمين، لا يحل أكل ذبائحهم ولا نكاح نسائهم، بل ولا يقرون بالجزية فإنهم مرتدّون عن دين الإِسلام ليسوا مسلمين ولا يهود ولا نصارى، لا يقرون بوجوب الصلوات الخمس ولا وجوب صوم رمضان ووجوب الحج، ولا تحريم ما حرم الله ورسوله من الميتة والخمر، وغيرهما. وإن أظهروا الشهادتين مع هذه العقائد، فهم كفار باتفاق المسلمين... وأما الدرزية: فأتباع هشتكين الدرزي. وكان من موالي الحاكم يعني العبيدي أحد حكام مصر الباطنية أرسله إلى أهل وادي تيم الله بن ثعلبة فدعاهم إلى إلاهية الحاكم ويسمونه: (الباري الغلام) ويحلفون به، وهم من الإِسماعيلية القائلين بأن محمد بن إسماعيل نسخ شريعة محمد بن عبد الله وهم أعظم كفراً من الغالية، يقولون بقدم العالم وإنكار المعاد وإنكار واجبات الإِسلام ومحرماته، وهم من القرامطة الباطنية الذين هم أكفر من اليهود والنصارى ومشركي العرب، وغايتهم أن يكونوا فلاسفة على مذهب أرسطو وأمثاله أو مجوساً، وقولهم مركب من قول الفلاسفة والمجوس ويظهرون التشيع نفاقاً والله أعلم.» (**مجموع الفتاوى**)[٣٨]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الخامس والثلاثون، ص ١٦١...١٦١ ـ ١٦٢

وقال أيضاً ﵀، في وصف الدروز: «كفر هؤلاء مما لا يختلف فيه المسلمون، بل من شك في كفرهم فهو كافر مثلهم لا هم بمنزلة أهل الكتاب ولا المشركين، بل هم الكفرة الضالون، فلا يباح أكل طعامهم وتسبى نساؤهم وتؤخذ أموالهم فإنهم زنادقة مرتدون لا تقبل توبتهم[١٧]، بل يقتلون أينما ثقفوا ويلعنون كما وصفوا، ولا يجوز استخدامهم للحراسة والبوابة والحفاظ، ويجب قتل علمائهم وصلحائهم لئلا يضلوا غيرهم، ويحرم النوم معهم في بيوتهم ورفقتهم والمشي معهم وتشييع جنائزهم إذا علم موتها، ويحرم على ولاة أمور المسلمين إضاعة ما أمر الله من إقامة الحدود عليهم» (**مجموع الفتاوى**) [٣٩]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الخامس والثلاثون، ص ١٦٢

وقال أيضاً ﵀، في وصف الباطنية (الذي يشملون الدروز): «هؤلاء إذا أخذوا فإنهم يظهرون التوبة لأن أصل مذهبهم التقية وكتمان أمرهم وفيهم من يعرف وفيهم من قد لا يعرف فالطريق في ذلك أن يحتاط في أمرهم فلا يتركون مجتمعين ولا يمكنون من حمل السلاح ولا أن يكونوا من المقاتلة ويلزمون شرائع الإسلام: من الصلوات الخمس وقراءة القرآن... ويترك بينهم من يعلمهم دين الإسلام ويحال بينهم وبين معلمهم... من كان من أئمة ضلالهم وأظهر التوبة أخرج عنهم وسير إلى بلاد المسلمين التي ليس لهم فيها ظهور. فإما أن يهديه الله تعالى، وإما أن يموت على نفاقه من غير مضرة للمسلمين.» (**مجموع الفتاوى**) [٤٠][١٨]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الخامس والثلاثون، ص ١٥٧...١٥٨

هذه هي فتاوى شيخ الإسلام ﵀ التي تفسر كيف أن الدروز لا يمكن عدهم من أهل الذمة، ذلك أنهم أسوأ من اليهود والنصارى، وإذا ما تابوا وقبلوا بالإسلام يكون على حكام المسلمين أن يتحوطوا منهم؛ إذ هم يعتمدون التقية بحيث يتم اتخاذ إجراءات وقائية في التعامل معهم، مهما ادعوا التوبة[٤١] . وفي فتوى أخرى، أشار فيها إلى مبلغ الكفر الذي عليه الباطنية (ومنهم الدروز والنصيرية) وتحالفهم الغادر مع كفار آخرين (الصليبيين والتتار) ضد المسلمين. قال: «وضررهم على أمة محمد ﷺ أعظم من ضرر الكفار المحاربين مثل كفار التتار والفرنج وغيرهم... ولا ريب أن جهاد هؤلاء وإقامة الحدود عليهم من أعظم الطاعات وأكبر الواجبات. [١٠] وهو أفضل من جهاد من لا يقاتل

---

(١٧) يختلف العلماء في ما إذا كان من الجائز قبول توبة الباطنية (ومن بينهم الدروز) من قبل حكام المسلمين. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية إذا أظهروا التوبة ففي قبولها منهم نزاع بين العلماء؛ فمن قبل توبتهم إذا التزموا شريعة الإسلام أقر أموالهم عليهم . ومن لم يقبلها لم تنقل إلى ورثتهم من جنسهم؛ فإن مالهم يكون فيئاً لبيت المال (مجموع الفتاوى) [٤٣]

(١٨) في ما يهم أفراد الطائفة الذين يظهرون علامات صدق وثبات في ممارسة الدين بعد توبته من الردة وبعد التربية الدينية، عندها ولله أعلم ولهذا سابقة في قصة طليحة الأسدي الذي ارتد مدعياً النبوة خلال خلافة الصديق، ثم تاب، وقاتل في القادسية ونهاوند ضد الفرس، ونال الشهادة خلال خلافة الفاروق. انظر سيرته في **سير أعلام النبلاء**.

المسلمين من المشركين وأهل الكتاب؛ فإن جهاد هؤلاء من جنس جهاد المرتدين والصدّيق وسائر الصحابة بدأوا بجهاد المرتدين قبل جهاد الكفار من أهل الكتاب ؛ فإن جهاد هؤلاء حفظ لما فتح من بلاد المسلمين وأن يدخل فيه من أراد الخروج عنه. وجهاد من لم يقاتلنا من المشركين وأهل الكتاب من زيادة إظهار الدين. وحفظ رأس المال مقدم على الربح. وأيضاً فضرر هؤلاء على المسلمين أعظم من ضرر أولئك؛ بل ضرر هؤلاء من جنس ضرر من يقاتل المسلمين من المشركين وأهل الكتاب وضررهم في الدين على كثير من الناس أشد من ضرر المحاربين من المشركين وأهل الكتاب. ويجب على كل مسلم أن يقوم في ذلك، بحسب ما يقدر عليه من الواجب؛ فلا يحل لأحد أن يكتم ما يعرفه من أخبارهم؛ بل يفشيها ويظهرها ليعرف المسلمون حقيقة حالهم، ولا يحل لأحد أن يعاونهم على بقائهم في الجند والمستخدمين، ولا يحل لأحد السكوت عن القيام عليهم بما أمر الله به ورسوله. ولا يحل لأحد أن ينهى عن القيام بما أمر الله به ورسوله؛ فإن هذا من أعظم أبواب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله» (**مجموع الفتاوى**) [٤٢]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الخامس والثلاثون، ص ١٤٩... ١٥٨ ـ ١٥٩. تم، بكل بساطة، القفز على الصفحات التي تعرض السياق التاريخي للفتوى في شأن النصيرية.

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الخامس والثلاثون، ص ١٥٧. هذه الأسطر تسبق مباشرة ٣٨

ص ١٤ ـ ١٧، مقال: التوحيد وواجبنا تجاه آبائنا

ص ١٥ ـ ١٦: «قال ابن قدامه: «إذا وجب عليه الجهاد لم يعتبر إذن والديه لأنه صار فرض عين وتركه معصية ولا طاعة لأحد في معصية الله (... ١٦)

قال شيخ الإسلام ابن تيمية، رحمه الله: «فأما إذا أراد العدو الهجوم على المسلمين، فإنه يصير دفعه واجباً على المقصودين كلهم، وعلى غير المقصودين لإعانتهم كما قال الله تعالى: [ص: ٣٥٩] ﴿وإن استنصروكم في الدين فعليكم النصر إلا على قوم بينكم وبينهم ميثاق﴾ وكما أمر النبي ﷺ بنصر المسلم» (**مجموع الفتاوى**) [٤٤]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن والعشرون، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩

ص ٥٠ ـ ٦٤، مقال أشريعة الله أم شرائع الناس (هل محاربة الخلافة ردة)

ص ٥٦ ـ ٥٧: «قال سليمان آل الشيخ رحمه الله ««قال شيخ الإسلام لما سئل عن قتال التتار مع التمسك بالشهادتين، ولما زعموا من اتباع أصل الإسلام، فقال: «كل طائفة ممتنعة من التزام شرائع الإسلام الظاهرة المتواترة من هؤلاء القوم أو غيرهم فإنه يجب قتالهم حتى يلتزموا شرائعه، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين ملتزمين بعض شرائعه، كما قاتل أبو بكر والصحابة (رضي الله عنهم) مانعي الزكاة، وعلى ذلك اتفق الفقهاء بعدهم»» [٤٥]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن والعشرون، ص ٥٠٢، فتوى ابن تيمية في المغول. إعادة لما ورد في ٢٩

ثم قال: «فأيما طائفة ممتنعة امتنعت عن بعض الصلوات المفروضات، أو الصيام أو الحج، أو عن التزام تحريم الدماء أو الأموال أو الخمر أو الميسر، أو نكاح ذوات المحارم، أو عن التزام جهاد الكفار، أو ضرب الجزية على أهل الكتاب، [وقال في غيرها من الأجوبة في مجموع فتاويه: «وكذلك إن امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» [٤٧]، أو غير ذلك من التزام واجبات الدين أو محرماته التي لا عذر لأحد في جحودها أو تركها، التي يكفر الواحد بجحودها، فإن الطائفة الممتنعة تقاتل عليها وإن كانت مقرة بها، وهذا مما لا أعلم فيه خلافاً بين العلماء» [٤٦]

٤٦= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن والعشرون، ص ٥٠٣، فتوى في المغول ١، إعادة لما ورد في ٣٠.

٤٧= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن والعشرون، ٥٠١ ـ ٥٠٢. تمت إضافة تدقيق إلى ٣٠ و٤٦، مستمدة من فتوى في المغول ٢

«وكذلك إن امتنعوا عن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»

وقال «قال: «وهؤلاء عند المحققين من العلماء ليسوا بمنْزلة البغاة، بل هم خارجون عن الإسلام بمنْزلة مانعي الزكاة». [٤٨] [...]= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن والعشرون، ص ٥٠٣...٥٠٤، فتوى في المغول. الترجمة تتجاوز الكثير من الأسطر، وتعيد ما ورد في ٣١.

«... فإذا كان من التزم شرائع الدين كلها إلا تحريم الميسر أو الربا أو الزنا يكون كافراً، يجب قتاله، فكيف بمن أشرك بالله ودُعي إلى إخلاص الدين لله والبراءة والكفر بمن عبد غير الله، فأبى عن ذلك، واستكبر وكان من الكافرين؟» (تيسير العزيز الحميد).»

وقال أبوه الشيخ عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب (رحمهم الله) معلّقاً على فتوى شيخ الإسلام ابن تيمية في التتار: [٤٩]«فتأمل، رحمك الله تعالى، تصريح هذا الإمام في هذه الفتوى بأن من امتنع عن شريعة من شرائع الإسلام كالصلوات الخمس والصيام والزكاة أو الحج، أو ترك المحرمات كالزنا أو تحريم الدماء والأموال أو شرب الخمر أو المسكرات أو غير ذلك، أنه يجب قتال الطائفة الممتنعة عن ذلك حتى يكون الدين كله لله، ويلتزموا جميع شرائع الإسلام، وإن كانوا مع ذلك ناطقين بالشهادتين، وملتزمين بعض شرائع الإسلام، وأن ذلك مما اتفق عليه الفقهاء من سائر الطوائف، الصحابة فمن بعدهم، وأن ذلك عمل بالكتاب والسنَّة، فتبين لك أن مجرد الاعتصام بالإسلام مع عدم التزام شرائعه ليس بمسقط للقتال، وأنهم يقاتلون قتال كفر وخروج عن الإسلام كما صرح به في آخر الفتوى» (الكلمات النافعة).

= عبد الله ابن محمد ابن عبد الوهاب، **كلمات**، ص ٢٧٠:

«قال شيخ الإسلام ابن تيمية (رَحِمَهُ ٱللَّهُ) مبيّناً وجوب قتال الطوائف الممتنعة:

«ذلك لأن الله (تعالى) يقول في كتابه: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّه**﴾ (الأنفال: ٣٩)، فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغير الله وجب قتالهم حتى يكون الدين كله لله،

وقال تعالى: ﴿**فَإِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُم**﴾ (التوبة: ٥)، فلم يأمر بتخلية سبيلهم إلا بعد التوبة من جميع أنواع الكفر وبعد إقام الصلاة وإيتاء الزكاة،

وقال تعالى: «**يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ الرِّبَا إِن كُنتُم مُؤْمِنِينَ * فَإِن لَمْ تَفْعَلُوا فَأْذَنُوا بِحَرْبٍ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِه**» (البقرة: ٢٧٨ ـ ٢٧٩)(١٩) فقد أخبر تعالى أن الطائفة الممتنعة إذا لم تنته عن الربا فقد حاربت الله ورسوله، والربا آخر ما حرم الله في القرآن فما حرمه قبله أوكد.

وقال تعالى: ﴿**إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُم مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنفَوْا مِنَ الْأَرْضِ**﴾ (المائدة: ٣٣)(٢٠)، (فكل من امتنع من أهل الشوكة عن الدخول في طاعة الله ورسوله فقد حارب الله ورسوله، ومن عمل في الأرض بغير كتاب الله وسنة رسوله (ﷺ) فقد سعى في الأرض فساداً» (**مجموع الفتاوى**).» [٥٠]

= عبد الله محمد ابن عبد الوهاب، **كلمات**، ص ٢٧٠

ص ٦٣: «ولقد ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله) وجوب قتال الطوائف المبتدعة الممتنعة عن اعتقاد ما عليه أهل السنّة في توحيد الأسماء والصفات والقضاء والقدر والصحابة والجماعة (**مجموع الفتاوى**، الجزء ٢٨، ص ٥١١)، فكيف لا تُقاتَل الطوائف الأضلّ سبيلاً؟

كيف لا يُقاتَل مَن يعظّم [...] عبد الله وسلمان [...] وحمد وتميم آل الثاني وأردوغان والائتلاف الوطني [...] ويجعلهم مع حكوماتهم أشقاءه وأصدقاءه وإخوانه؟» [٥٣]

= ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، الجزء الثامن والعشرون، ص ٥١١، فتوى في التتار ٢

ص ٦٣: «وقال شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله):

(١٩) قال شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله): «وهذه الآية نزلت في أهل الطائف لما دخلوا في الإسلام والتزموا الصلاة والصيام، لكن امتنعوا من ترك الربا، فبيّن الله أنهم محاربون له ولرسوله إذا لم ينتهوا عن الربا، والربا هو آخر ما حرمه الله وهو مال يؤخذ برضا صاحبه، فإذا كان هؤلاء محاربين لله ورسوله يجب جهادهم فكيف بمن يترك كثيراً من شرائع الإسلام أو أكثرها» (مجموع الفتاوى)، ابن تيمية، ج ٢٨، ص ٥٤٤، مقطع فتوى في التتار ٣.

(٢٠) قال شيخ الإسلام ابن تيمية (رحمه الله): «قيل: سبب نزول هذه الآية العرنيون الذين ارتدوا وقتلوا وأخذوا المال [رواه أبو داود بسند صحيح عن أنس (رضي الله عنه)]، وقيل: سببه ناس معاهدون نقضوا العهد وحاربوا، وقيل: المشركون، فقد قرن بالمرتدين المحاربين وناقضي العهد المحاربين وبالمشركين المحاربين، وجمهور السلف والخلف على أنها تتناول قطّاع الطريق من المسلمين، والآية تتناول ذلك كله [٥٢] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج ٧، ص ٨٥، في النص التيمي تتناول الأسطر الموالية لهذا المقطع إمكانية التوبة.

«والله يقول: ﴿**وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِير**﴾ (الأنفال: ٣٩)، فمن ترك القتال الذي أمر الله به لئلا تكون فتنة: فهو في الفتنة ساقط بما وقع فيه من ريب قلبه ومرض فؤاده وتركه ما أمر الله به من الجهاد، فتدبر هذا، فإن هذا مقام خطر» (**مجموع الفتاوى**).» [٥٤]

= ابن تيمية، **الاستقامة**، الجزء الثاني، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠. الاستشهاد بمجموع الفتاوى خطأ.

• **دابق** ١١: من معركة الأحزاب إلى معركة التحالفات، ذو القعدة ١٤٣٦هـ، أيلول/سبتمبر ٢٠١٥، عدد الإشارات ١

ص ١٠ ـ ١٤، آفة التفرق والتقليد

ص ١٣: «بل ويطلبون مِنَ المُسلمين أنْ يتبعوا أولئك «العُلماء» الداعين إلى الضلال والرِّدَّة والمُنحازين للصليبيين والمُرتدّين ضِدّ المُسلمين! أليس الواجب بُغْضُ هؤلاء «العُلماء» في الله، وهجرهم حتى يتوبوا؟»

قال شيخ الإسلام ابن تيمية، ﵀: (وجِماعُ الهِجرةِ هي هِجرةُ السيئاتِ وأهلها وكذلك هِجْرَانُ الدُّعاة إلى البِدع وهِجْرَانُ الفُسّاق وهِجْرَانُ مَنْ يُخالِط هؤلاء كلهم أو يُعاونهم وكذلك مَنْ يترك الجهاد الذي لا مصلحة لهم بدونه، فإنّه يُعاقب بهجرهم له لَمَّا لَمْ يُعاونهم على البر والتقوى، فالزناة واللوطية وتارك الجهاد وأهل البدع وشَرَبَةِ الخمر، هؤلاء كلهم ومُخالطتُهُم مَضرَّةٌ على دين الإسلام، وليس فِيهم مُعاونة لا على برٍّ ولا تقوى، فمَنْ لَمْ يَهْجُرْهُمْ كان تاركاً للمأمُور فاعلاً للمحظُور(**مجموع الفتاوى**).» [٥٥]

= ابن تيمية، مجموع الفتوى، الجزء الخامس عشر، صص ٣١١ ـ ٣١٢، ترجمة أخرى لما ورد في ٦

• **دابق** ١٢، صفر ١٤٣٧هـ/تشرين الثاني/نوفمبر ٢٠١٥، عدد الإشارات صفر.

الملحق الثاني: المؤلفات التيمية المذكورة

الفتاوى الكبرى، الجزء ٦، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨، ٣٤

فتوى في التتار، ٤٩

فتوى في التتار ١ (**مجموع الفتاوى**، الجزء ٢٨، ص ٥٠١ ـ ٥٠٨)، ٢٩ ـ ٣٠ ـ ٣١ ـ ٤٥ ـ ٤٦ ـ ٤٨

فتوى في التتار ٢ (**مجموع الفتاوى**، الجزء ٢٨، ص ٥٤٤ ـ ٥٥٣)، ٥١

الإمام الأوسط (**مجموع الفتاوى**، الجزء ٧، ص ٤٦١ ـ ٦٤١)، ٢٣، ٢٤

الاستقامة، الجزء ٢، ص ٢٨٩ ـ ٢٩٠، ٥٤

جامع المسائل، الجزء ٥، ص ٣٥٨، ٣٧

الملحق الثالث: طبيعة المقاطع التي تشير إلى ابن تيمية وموضوعها

الإشارات التي حددها الكاتب **بالخط الأسود.**

عدد دابق	الترقيم	طبيعة الإشارة	المواضيع	الآثار المذكورة
١	-	-	-	-
٢	١	ذكر	مباهلة	-
	٢	ذكر	الحكمة العدل علامات النبوة الخير	**النبوءات**
	٣	ترجمة	معجزات أولياء الله	الواسطية (**مجموع الفتاوى**، ج ٣، ص ١٥٩)
٣	٤	ترجمة	إيذان الهجرة إلى سوريا	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٧، ص ٤١
	٥	ترجمة	إيذان الهجرة إلى سوريا	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٧، ص ٥٠٩
	٦	ذكر	معنى الهجرة (//٥٥)	**مجموع الفتاوى**، ج ١٥، ص ٣١١ ـ ٣١٢
	٧	ذكر	الدروس المستفادة من النص ٦	-
٤	٨	ذكر	جواز استرقاق نساء المرتدين	-
	٩	ذكر	فراسة ابن تيمية حيال التتار	-
	١٠ ـ ١١	ذكر	ابن قيم الجوزية وفراسة ابن تيمية	
	١٢	ذكر	ابن القيم وفراسة ابن تيمية حيال التتار سنة ٦٩٩	
	١٣	ذكر	ابن القيم وفراسة ابن تيمية حيال التتار سنة ٧٠٢	
	١٤	ذكر	ابن القيم وفراسة ابن تيمية حيال المعركتين	
	١٥	ذكر	ابن القيم وفراسة ابن تيمية حيال سجنه في مصر	
	١٦	ذكر	ابن القيم وفراسة ابن تيمية حيال عدوه جاشنكير	
	١٧	ذكر	ابن القيم وفراسة ابن تيمية حيال حوادث لاحقة	ابن القيم، **مدارج السالكين**
	١٨	ذكر	الدروس المستفادة من فراسة ابن تيمية للفترة الراهنة	-
٥	ـ	ـ	ـ	-

يتبع

تابع

٦	١٩	ذكر	قتال المرتدين الذين يرفضون أداء الزكاة	ابن قائم العاصمي، **السنن الدرية**، ج ١٠، ص ٤١٨
	٢٠	ذكر	الروافض مرتدون	-
	٢١	ذكر	الكتاب الذين يقرأ لهم الإسلاميون المبتدئون في الأردن	-
٧	٢٢	ترجمة	الإسلام دين كتاب وحسام	**مجموع الفتاوى**، ج ١٠، ص٣٩٣
	٢٣	ترجمة	الإسلام خضوع خالص ومطلق لله	**الإمام الأوسط** (م.ف، ج ٧، ص٦٢٣)
	٢٤	ترجمة	للفظة الإسلام معنيان	**الإمام الأوسط** (م.ف، ج ٧، ص ٦٣٥)
	٢٥	ترجمة	المسلم خاضع بإخلاص وإطلاق لله	**النبوءات**، ص ٦٩
	٢٦	ترجمة	معنى لفظة إسلام	**مجموع الفتاوى**، ج ١٠، ض ٢٤٩
	٢٧	ترجمة	قتل الذمي الذي يسب جين الرسول	**الصارم**، ١١
	٢٨	ترجمة	اتهام المنافقين للمؤمنين	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، صص ٤٥٧ ـ ٤٥٨
٨	٢٩	ترجمة	قتال كل من لا يطيق تعاليم الإسلام (= ٤٥)	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٥٠٢
	٣٠	ترجمة	إجماع العلماء على وجوب هذا القتال (=٤٦)	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٥٠٣
	٣١	ترجمة	ردة من لا يلتزم بشعائر الإسلام (= ٤٨)	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤
	٣٢	ترجمة	قتال من لا يلتزم بشعائر الإسلام كما فعل أبو بكر (//١٩)	محمد بن عبد الوهاب، **كلمات نافعة**، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١
	٣٣	ترجمة	البدع من عدم الإيمان	**المنهاج**، ج ٨، ص ٣٦٨
	٣٤	ترجمة	إذا استقوى أصحاب البدع يقتلون المؤمنين	**الفتاوى الكبرى**، ج ٦، ص ٥٢٧ ـ ٥٢٨
	٣٥	ترجمة	المنافقون ومدعو الإيمان	**مجموع الفتاوى**، ج ٧، ص ٢١٠
٩	٣٦	ذكر ـ ترجمة	الاعتماد على المجاهدين والمناضلين	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٤٤٢
	٣٧	ترجمة	القيمة الرفيعة للرباط	**جامع المسائل**، ج ٥، ص ٣٥٨

يتبع

تابع

١٠	٣٨	ترجمة	كفر الدروز، النصيرية وما يجب القيام به	**مجموع الفتاوى**، ج٣٥، ص ١٦١...١٦١ ـ ١٦٢
	٣٩	ترجمة	كفر الدروز وما يجب القيم به	**مجموع الفتاوى**، ج ٣٥، ص ١٦٢
	٤٠	ترجمة	تقية الباطنية وما يجب القيام به	**مجموع الفتاوى**، ج ٣٥، ص ١٥٧...١٥٨
	٤١	ترجمة	الدروس المستفادة من النضين حول الدروز	-
	٤٢	ترجمة	ضرر الباطنية ووجوب مقاتلتهم	**مجموع الفتاوى**، ج ٣٥، ١٤٩... ١٥٨ ـ ١٥٩
	٤٣	ترجمة	الخلاف في جواز قبول توبة الباطنية	**مجموع الفتاوى**، ج ٣٥، ص ١٥٧
	٤٤	ترجمة	وجوب الرد على كل من يهاجم مسلمين	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٣٥٨ ـ ٣٥٩
	٤٥	ترجمة	مقاتلة كل من لا يطبق كل تعاليم الإسلام (=٢٩)	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٥٠٢
	٤٦	ترجمة	إجماع العلماء على وجوب هذه المقاتلة (= ٣٠)	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٥٠٣
	٤٧	ترجمة	تدقيق مضاف إلى ما سبق (= ٤٦) على أساس فتوى أخرى	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٥١٠ ـ ٥١١
	٤٨	ترجمة	ردة من لا يطبق شعائر الإسلام	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٥٠٣ ـ ٥٠٤
	٤٩	ترجمة	التقريض الوهابي للفتوى في التتار	محمد بن عبد الوهاب، **كلمات نافعة**، ص ٢٧٠
	٥٠	ترجمة	القتال حتى يكون الدين كله لله	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٤٦٩ ـ ٤٧٠
	٥١	ترجمة	قتال كل من يتخلى عن تعاليم الإسلام	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٥٤٤
	٥٢	ترجمة	قتال ثلاثة أنواع من محاربي الله	**مجموع الفتاوى**، ج ٧، ص ٨٥
	٥٣	ذكر ـ ترجمة	وجوب قتال المشككين	**مجموع الفتاوى**، ج ٢٨، ص ٥١١
	٥٤	ترجمة	القتال درءا للفتنة	**الاستقامة**، ج ٢، ص٢٨٩ ـ ٢٩٠
١١	٥٥	ترجمة	معنى لفظة الهجرة (٦//)	**مجموع الفتاوى**، ج ١٥، ص ٣١١ ـ ٣١٢
١٢	ـ	ـ	ـ	-

المراجع

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (١٤٠١هـ/١٩٨١م). **مجموع الفتاوى**. الرباط: مكتبة المعارف. ٣٧ ج.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (١٤٠٨هـ/١٩٨٧م). **الفتاوى الكبرى**. تحقيق محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا. بيروت: دار الكتب العلمية. ٦ ج.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (١٤٠٩هـ/١٩٨٩م). **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**. تحقيق محمد رشاد سالم. القاهرة: مكتبة ابن تيمية. ٩ ج.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (١٤١٨هـ/١٩٩٧م). **المستدرك على مجموع فتاوى شيخ الإسلام**. جمعه ورتبه محمد بن عبد الرحمن بن محمد بن قاسم. الرياض: دار العاصمة. ٥ ج.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م). **الاستقامة**. تحقيق محمد رشاد سالم. بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (١٤٢٢هـ/٢٠٠١م). **جامع المسائل**. تحقيق محمد عزيز شمس وعلي بن محمد العمران. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع. ٨ ج.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (١٩٢٦). **كتاب النبوات**. بيروت: دار الفكر.

ابن تيمية الحراني، تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم (١٩٦٠). **الصارم المسلول على شاتم الرسول**. صححه وعلق عليه زكريا علي يوسف. القاهرة: دار الاعتصام.

ابن عبد الوهاب، عبد الله (١٤١٩هـ/١٩٩٨م). «الكلمات النافعة في المكفرات الواقعة.» في: مجموعة من المصنفين. **عقيدة الموحدين والرد على الضلال والمبتدعين**. جمع وترتيب عبد الله بن سعدي الغامدي العبدلي. الطائف: دار الطرفين للنشر والتوزيع.

ابن قاسم الأعصمي النجدي، عبد الرحمن بن محمد (محرر) (١٤١٧هـ/١٩٩٦م). **الدرر السنية في أجوبة النجدية**. ط ٦. الرياض: دار العاصمة. ١٦ ج.

ابن مفلح، شمس الدين محمد بن مفلح (١٤٢٤هـ/٢٠٠٣م). **كتاب الفروع**. تحقيق عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة؛ جدة: دار المؤيد. ١٢ ج.

أبو داود. سليمان بن الأشعث ([د. ت.]). **سنن أبو داود**. تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد. بيروت: دار الفكر.

Atwan, Abdel Bari (2015). *Islamic State: The Digital Caliphate*. Oakland, CA: University of California Press.

Encyclopédie de l'islam (1960). Nouvelle édition ; T. I. Leyden: E. J. Brill; Paris: Maisonneuve, M. Besson; t. II-XII, Suppl., Leyde, E. J. Brill-Paris: Maisonneuve et Larose, 1965-2007. [EI2].

Hoover, Jon (2015). «How to Read the Medieval Scholar the Islamic State Used to Justify Al-Kasasbeh Murder.» *The Conversation*: 6 février, <http://theconversation.com/how-to-read-the-medieval-scholar-the-islamic-state-used-to-justify-al-kasasbeh-murder-37293>.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (2004). *Mardin: Hégire, fuite du péché et «demeure de l'Islam»*. Textes traduits de l'arabe, annotés et présentés en relation à certains

textes modernes; Préface de James Piscatori. Beyrouth: Les Éditions Albouraq. (Fetwas d’Ibn Taymiyya; 4)

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (2005). *Mécréance et pardon*. Textes traduits de l’arabe, introduits et annotés Yahia Michot. Beyrouth: Les Éditions Albouraq (Écrits spirituels d’Ibn Taymiyya; 2)

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (2007). *Les Saints du mont Liban: Absence, jihâd et spiritualité, entre la montagne et la cité*. Cinq fetwas traduits de l’arabe, introduits et annotés; préface de Nader El-Bizri. Beyrouth: Les Éditions Albouraq. (Fetwas d’Ibn Taymiyya; 5)

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (2012). «L’autorité, l’individu et la communauté face à la sharîʻa: quelques pensées d’Ibn Taymiyya.» dans: Mélanges de l’Université Saint-Joseph, 64, Beyrouth,

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (2015). «Textes spirituels d’Ibn Taymiyya (Nouvelle série). XVIII. La Syrie, février, <https://fr.scribd.com/doc/256494685/Ibn-Taymiyya-La-Syrie-Textes-spirituels-Nouvelle-serie-XVIII>.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm (2016). *Mamlûks, Qalandars, Râfidîs, and the «Other» Ibn Taymiyya*. (The Thirteenth Annual Victor Danner Memorial Lecture, 15 April 2015 (Bloomington, IN: Indiana University, Department of Near Eastern Languages and Cultures).

Kean, Thomas H. (2004). *The 9/11 Commission Report. Final Report of the National Commission on Terrorist Attacks Upon the United States*. New York; London: W. W. Norton and Company (Report).

Michot, Yahia et Aḥmad ibn ʿAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah (2012). *Against Extremisms*. Texts translated, annotated and introduced; with a foreword by Bruce B. Lawrence. Beyrouth; Paris: Albouraq Editions.

Al-Yaqoubi, Muhammad. *Refuting ISIS. A Rebuttal of its Religious and Ideological Foundations*. Herndon, VA: Sacred Knowledge.

قتل الأهل والأقارب لأسباب دينية

عبد الرحمن الشقير(*)

دكتوراه علم اجتماع المعرفة ـ الرياض.

عرفت المجتمعات ظاهرة قتل الأهل والأقارب لخلافات مالية، أو لأسباب انحراف وتعاطي مخدرات، وهي ظاهرة مفهومة؛ لأنها تقع ضمن المشكلات الأسرية، ودوافعها ذاتية تتصل بأطراف القضية أنفسهم. ولكن الخطر الذي يهدد المجتمع يكمن في حالات قتل الأهل والأقارب لأسباب دينية لا تخص القاتل شخصياً؛ لأن القاتل هنا مسلوب التفكير، ومحكوم بأيديولوجيا منبوذة اجتماعياً بسبب سوء تأويلها النص الديني المقدس، وتلقينه لأتباعها، وادعائها حق امتلاك إسقاط مفهومه على المجتمع، ومن ثم تنفيذها أحكام القتل فيمن يخالف عقيدتها، ومحاولة إسقاط هيبة الدولة.

يقصد بالقتل في هذه الدراسة هو: القتل لأسباب دينية، ولا يدخل معها القتل لأسباب اقتصادية ولا اجتماعية، كما لا يدخل معها استخدام العنف والتعنيف ضد الأهل والأقارب لأسباب دينية. وظاهرة استخدام العنف بكل أشكاله ضد الأهل والأقارب ليست جديدة؛ هي في الغالب تأتي من الأصول إلى الفروع، ولكن أكثر حالات هذه القضية وأهمها، تقع في سياق عنف الفروع ضد الأصول، أو عنف الأبناء ضد الآباء والأمهات. وهذا الأمر ينذر بانتهاك قوانين الدولة، وحقوق الأهل والأقارب لأتفه سبب، مما يتطلب الانتباه إلى تعزيز ثقافة قداسة الأهل والأقارب، «فشبكات القرابة تفتقر إلى جسور مستقرة، فصار يعتريها الضعف والوهن... فليس بوسع شبكات القرابة أن تكون على يقين بإمكانات بقائها، ولا حساب عمرها المتوقع» (باومان، ٢٠١٦: ٦٦). لذلك؛ فإن هذه الدراسة تلفت الانتباه إلى خطر قتل الأهل والأقارب على تفكك نسق الأسرة، وتدعو إلى إعادة القداسة لها، وهي قضية لم تحظ بالدراسات الاجتماعية التي تستحقها حتى الآن، ولم أجد مصادر لها باللغة الإنكليزية غير قضايا الجهاد والجماعات الإرهابية بشكل عام، ولكن يوجد كتاب *Deadly Cults: The Crimes of True Believers* للمؤلف روبرت سنو (Snow, 2003) وهو قائد شرطة أمريكي، وفكرته الأساسية تبحث في قدرة القادة الكارزميين في الطوائف الدينية على تحويل أتباعهم إلى قَتَلة لمن يختلف معهم في العقيدة، بل قد يقتلون أنفسهم فداء للقائد ولتعاليمه، من طريق تلقينهم المعلومة المقدسة، ولا يتضمن معلومات مهمة عن قتل الأهل والأقارب لأسباب دينية. وفي رأيي إن دراسة قتل الأهل والأقارب قد يسهم في كشف

(*) البريد الإلكتروني: alshuqir@hotmail.com.

ظاهرة الإرهاب وتفكيكها، فهي حالة إرهاب جديد، ويهيئ الفضاء الفكري لدراسة الظاهرة بمعزل عن آراء الكتَّاب والمفكرين الذين يتقاذفون التهم، ويستنبطون النصوص التراثية المحرضة ضد المذاهب المخالفة.

وقد جمعت حالات قتل الأهل والأقارب، التي وقعت في السعودية، بجهد فردي من خلال تحليل مقاطع الفيديو وبعض ما نشرته الصحف المحلية، إذ إن بيانات وزارة الداخلية لم تشمل جميع الحالات، ولم تصرح بالتفاصيل الدقيقة لكل حالة، كما أن المراكز الاجتماعية ومراكز أبحاث الجريمة في معزل عما يجري، ولم تُنشر دراسات ولا توجد إحصاءات منشورة تساعد على تحليل الظاهرة. وقد قمت في بداية اهتمامي بالظاهرة بمسح الدراسات والمصادر للاطلاع على مقولات علماء الاجتماع والجريمة ونظرياتهم، ولم أجد إلا نظريات عامة لجرائم تقليدية وإرهاب مرصود؛ لأن الظاهرة جديدة، وكل ما وجدته مقالات وتقارير صحافية أراها متعجلة في فهم الظاهرة، ومحاولة تجلية أسبابها. وستتضمن الدراسة عرضاً موجزاً لحالات قتل الأهل والأقارب لأسباب دينية، ثم تحليل الظاهرة وفق مقاربة اجتماعية.

أولاً: مفاهيم الدراسة

١ ـ قتل الأهل والأقارب

يمثل قتل الأهل والأقارب لأسباب دينية محاولة مضللة لخلط الإرهاب بالجهاد؛ لذلك يحرص أغلب من قتلوا أهلهم وأقاربهم على تصنيف القضية بأنها جهاد؛ لأنهم كفار، حسب زعمهم، ويوالون من حادّ الله تعالى ورسوله، ويوجز الحجاوي تعريف الجهاد بقوله: «الجهاد هو قتال الكفار» (أحمد، ٢٠١٥: ٥١). تكمن بلاغة هذا التعريف الموجز في دمج مفهومَي الجهاد والقتل، وهما مصطلحان وردا كثيراً في القرآن مرتبطان بتحديد العدو المعروف بمصطلح الكافر. العنصر المهم هو تصنيف داعش لتكفير الأهل والأقارب، والتبرؤ منهم، ثم قتلهم، بالكفر، بل يرونهم أشد كفراً من اليهود والنصارى، ومن جميع الطوائف التي يكفرونها، ويمكن تعريف مفهوم قتل الأهل والأقارب لأسباب دينية بأنه: «قيام أحد أفراد الأسرة، أو أكثر، الذين ظهروا بمظهر الغيور على الدين، بقتل قريب له، لسبب ديني»، وجوهر التعريف يحدد المتغير التابع وهو قتل الأهل والأقارب فقط، ويحدد المتغير المستقل أو السبب بأسلوب فهم الدين، وهذا التعريف ينطبق على مصطلح الذئاب المنفردة، وسوف يرد تعريفهم لاحقاً، الذين يؤيدون فكر داعش، ولا يستطيعون الانضمام إليهم، فيقومون بعمليات قتل بجهود فردية.

٢ ـ الأسباب

السبب (Cause) لغوياً هو كما في تعريفات الجرجاني: اسم لما يُتوصل به إلى المقصود (الجرجاني، ١٩٨٥: ١١٩)، والسبب فلسفياً هو: «ما يترتب عليه مسبب عقلاً أو واقعاً،

فالمقدمات الصادقة سبب صدق النتيجة، وبعض الظواهر الطبيعية سبب ظواهر أخرى، وهذا هو المعنى السائد اليوم» (مجمع اللغة العربية، ١٩٨٣: ٩٦)، ومن هنا يتبين أن الأسباب والنتائج عملية اجتماعية خارجة عن الرغبات الداخلية للفرد، وقد فضلت استخدام مصطلح (أسباب) على مصطلح (دوافع) Motif، لأن الدافع مصطلح نفسي يقصد به: البواعث الذاتية أو الباطنية، والدافع بهذا المعنى الخاص عبارة عن قوة داخلية موجهة، وأنه ينشأ داخل الفرد كنتيجة مباشرة لخبرته في الحياة، وإن كان يستخدم في الحياة اليومية بمعانٍ أوسع (الخازن، ١٩٥٦: ٨٧)، ويقصد بالأسباب في هذه الدراسة: المسوغات الأيديولوجية. ومن المهم في البداية أن أؤكد أنه لا يوجد سبب واحد يفسر تصرفات الإنسان، «بل مجموعة لا تنفصل من العوامل الشعورية واللاشعورية، فيزيولوجية، فكرية، وجدانية، اجتماعية، تتفاعل بالتبادل (سيلامي، ٢٠٠١: ج ٣، ص ١٠٥٠).

ثانياً: عصر إرهاب جديد

أرى أن هناك مبادئ تأسيسية لفهم الظاهرة قبل الخوض في تفسيرها، وأهم هذه المبادئ والأسس هو تعريفها. ولا يكتمل تعريفها إلا بمعرفة بيانات أولية ومتكاملة عن طبيعتها، وتحديد فضائها الاجتماعي؛ فهي تسمى جريمة وتسمى إرهاباً، بل قد تسمى عملاً شرعياً مأجوراً عليه كما في الحالات التي وقعت في مناطق نفوذ تنظيم الدولة داعش. وهذه تسميات فيها جانب كبير من الدقة حسب ظروفها المحيطة؛ لأن تصنيفها يخضع لتصنيف القانون لها ولحجم رد فعل المجتمع عليها، وإذا استبعدنا تصنيفها لدى داعش، وركزنا على تجريمها فمن المهم التنبه إلى أنها جرائم وإرهاب مختلفة تماماً عن غيرها. وفي رأيي أن قتل الأهل والأقارب، وبخاصة اعتداء الفروع على الأصول، يعد جريمة منفصلة عن مفهوم الجريمة العام، إذ إن علم الجريمة كما يعرفه أدوين سذرلاند هو: «دراسة مجمل عملية صنع القانون، وخرق القانون، وإنفاذ القانون» (إيكرز وسيلرز، ٢٠١٣: ٢٤). ويبدو لي أن تصنيفها ضمن علم الجريمة فقط قد ضلل الباحثين، وأبقى على جوانب لم يستطع علم الجريمة حلها بمفرده، وبخاصة أنها تفتقد الجانب العقلاني والنفعي لها، وهو الجانب الذي تؤكده نظريات الجريمة.

وتختلف نسبياً عن مفهوم الإرهاب (Terror)، وعلى الرغم من كثرة تعريفاته فقد اخترت تعريف إبراهيم الحيدري لقربه من الجهاد ضد الأهل والأقارب، وهو: «كل عنف مسلح يرتكب بغرض سياسي أو اجتماعي أو اقتصادي أو أيديولوجي أو ديني، ينتهك المبادئ العامة للقانون الإنساني» (الحيدري، ٢٠١٥: ٣٣)، ونظراً إلى تميز قتل الأقارب بارتباطه بالتدين فجأة، والتنفيذ السريع للقتل، وهذان عنصران أساسيان، لذلك أقترح أن تبقى تحت تصنيف الإرهاب، بوصفه مظلة عامة. ولكنْ من المهم أن تحظى بعناية خاصة، ويكون لها أساليب بحث خاصة بها، ويمكن تصنيفها بأنها «عصر إرهاب جديد»؛ وذلك لأنها ظاهرة جديدة، فكل حالات قتل الأهل والأقارب لأسباب دينية في جميع الديانات تختلف عن هذه الظاهرة؛ لأن غالب الجناة في هذه الدراسة ليسوا متديِّنين في الأصل، ولا من أسَر متشددة

دينياً، وإنما دخلوا في التديُّن عرضاً، أما الجناة المتديِّنون قبل ظهور تنظيم داعش فهم يتبعون فكر القاعدة في الغالب، ومعروف أن أدبيات القاعدة وجبهة النصرة فيما بعد لا تدعو إلى قتل الأهل، وإنما تدعو إلى قتل العسكريين وإن كانوا من الأقارب فقط، كما أن الظاهرة لا تعد تطوراً لحالات الإرهاب المصنفة في المجتمع، وليس لها جانب عقلاني ولا نفعي يعود على الجناة، وأخيراً كانت كل حالة تنفذ بمعزل عن الحالات الأخرى.

وأرى أن الظاهرة تقع في اهتمام علم اجتماع المعرفة بحكم أنها إرهاب أيديولوجي وقناعات فكرية يتلقاها الإنسان العادي في الحياة اليومية عن طريق التلقين، ثم يحولها إلى سلوك وممارسة وكأنها طبيعية. وتكمن خطورتها في أنها نواة عنيفة لتفكيك نظام الأسرة وتماسك القرابة؛ لأنها تسعى لضرب عنصرَي الأمان والثقة بين أفراد الأهل والأقارب، ومما يؤكد انعزال قتل الأهل والأقارب عن جرائم المجتمع، بحسب معرفتي بالمجتمع، أن بعضها يتضمن الترصد وتصوير القتل وبثه في وسائل التواصل الاجتماعي بهدف شحن النفوس واستفزاز المجتمع، وهذا يدعم أن الظاهرة بزغت (والبزوغ هو الظهور بسرعة وبقوة) بمعزل عن أي تطور تاريخي لها، وأن حالات قتل الأقارب التي وجدت بين عناصر القاعدة لم تمس الأهل وأصول القاتل (الأب والأم). لذلك سميتها «عصر إرهاب جديد». ومن المهم الإشارة إلى ظاهرتين تلتقيان جزئياً مع هذه الدراسة، ولكنهما لا تقعان فيها.

الظاهرة الأولى: أن ظاهرة قتل الأهل والأقارب لأسباب دينية جديدة على المجتمع العربي، إذ شهد المجتمع حالات قتل الأهل والأقارب في مناطق الصراع في سورية والعراق، وكلها لأتباع داعش، من أشهرها حادثة الداعشي الذي قتل أمه في الرقة في كانون الثاني/ يناير ٢٠١٦ بحسب ما تناقلتها وسائل الإعلام؛ وإن صحت أو وجد حالات مشابهة لها فتكون حدثت بوصفها داخل مناطق نفوذ تنظيم الدولة داعش، وهو ما يعني شرعيتها لدى السلطة المسيطرة، ولم تصنف جريمة ولا إرهاباً وفق أنظمتهم؛ لذلك استبعدتها من الدراسة. كما استبعدت حالتين من قتل الأهل والأقارب وقعتا عام ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م بسبب أنهما لم تصنفا ضمن المنهج التكفيري، وهما: الحالة **الأولى:** قتل الأب؛ وقعت في خميس مشيط، بتاريخ ١٨محرم ١٤٢٨هـ ـ ٥ شباط/فبراير ٢٠٠٧، وعمر الجاني ٣٢ سنة، قتل والده بمسدس. والحالة **الثانية:** قتل الخال: نفذها ستة شباب أحدهم ابن أخت القتيل وهو المدبر، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ويعمل إمام مسجد في بريدة، ويحمل الشهادة الجامعية، واعترف ابن الأخت بأن سبب القتل هو الانتقام من خاله العقيد (٥٨ سنة)، بسبب قبضه على القاتل في قضية أمنية، كما استبعدت حالات قتل الأهل والأقارب لأسباب اقتصادية أو لخلافات عائلية أو بسبب تعاطي القاتل المخدرات.

الظاهرة الثانية: أن ظاهرة قتل الأهل والأقارب ليست امتداداً لظاهرة وجود أخوة وأبناء عمومة تكفيريين في الأسرة الواحدة. فالتكفيريون الأقارب يمتلكون عنصر الثقة في الأسرة، ووضوح الهدف في تحديد ضحاياهم، ويعرفون أسراراً لا يعرفها غيرهم، لذلك؛ فهم يتمتعون بحنكة وخبرة وتنسيق عالٍ كفيل بأن يمنعهم من قتل أهلهم وأقاربهم، ما عدا العسكريين منهم. وهذا يدل على أن هؤلاء الذين قتلوا أهلهم وأقاربهم عبثيون بلا رؤية

وبلا هدف، بل دخلاء على الإرهاب وجهلاء بأصول الجرائم وعقلانيتها ونفعيتها، أو هم أهل تنفيذ ميداني، وليسوا أهل نظر وفكر.

ومع إدراكي بأن عددها قليل، ولا يمثل ظاهرة؛ لأنها لا تحمل شروط الظاهرة التي من أهمها تكرارها بشكل كبير، إلا أن ارتباطها بأهم ثلاثة مكونات للمجتمع واستهدافها لها، وهي: الأسرة، والدين، والدولة، كفيل برفع مستوى جدية التعامل معها، وتصنيفها بوصفها ظاهرة، من حيث التعامل معها ومعالجتها واتخاذ جميع التدابير الممكنة لمنع تكرارها.

ثالثاً: الذئاب المنفردة

يستخدم تنظيم الدولة (داعش) وأدبيات الإعلام الغربي والعربي مصطلح «الذئاب المنفردة» على أتباع داعش الذين يؤمنون بأفكارهم، ولكن لا تربطهم بهم علاقة مباشرة، وينفذون هجماتهم بصفة فردية وبسلاح خفيف، أو أبيض، أو باستخدام السموم، بطريقة تهز المجتمع وتحرج الدولة، وكثيراً ما يوجه أعضاء داعش خطاباتهم للذئاب المنفردة من خلال مواقع الإنترنت، ويوتيوب، ومجلة **دابق**، وقد جمعت ست حالات قتل الأهل والأقارب نفذها من يمكن أن يطلق عليهم: الذئاب المنفردة لأسباب دينية جميعها وقعت بين عامي (١٤٣٦ ـ ١٤٣٧هـ/٢٠١٥ ـ ٢٠١٦م)، وحللتها مستعيناً بمنهج دراسة الحالة، ويقصد بها التعمق في تتبع حالة فردية أو ظاهرة، وهي مناسبة لمن أراد التقصي في تتبع الحالة، كما أنها تعويض منهجي لمن لديه حالات قليلة ولا يستطيع استخدام منهج المسح الاجتماعي الذي يتطلب حالات كثيرة، وترى بولين يونغ «إن من يستخدم منهج دراسة الحالة يستطيع أن يختبر مواقف وأشخاصاً وجماعات ونظماً اجتماعية، بحيث تكون نظرته إليها نظرة كلية، ومن الممكن أيضاً أن يصل الباحث إلى تعميمات من طريق دراسة عدد من الحالات... قد تكشف هذه التعميمات عن عوامل سببية عديدة تؤثر في الموقف الكلي (أبراش، ٢٠٠٩: ١٦٣)، وذلك كما يلي:

١ ـ قتل الأب

وقعت الجريمة في خميس مشيط، بتاريخ ٢٧ رمضان ١٤٣٦هـ ـ ١٣ تموز/يوليو ٢٠١٥م، وكان الجاني من المطلوبين أمنياً، وقد قتل والده برشاش؛ لأنه المبلِّغ عن مكانه، وكان مع قوات الأمن المداهمة، وأصاب اثنين من رجال الأمن.

٢ ـ قتل الخال

وقعت في حي الشفاء بجنوب مدينة الرياض ٢٩ رمضان ١٤٣٦هـ ـ ١٥ تموز/يوليو ٢٠١٥، وعمر الجاني ١٨ سنة، تخرج من الثانوية، ولم يجد عملاً لمدة سنة، وقتل خاله، وهو ضابط برتبة عقيد، بسكين ومسدس كاتم الصوت، وبعد قتل خاله بالمنزل اتجه إلى الحائر للتفجير بحزام ناسف.

٣ ـ قتل ابن العم

وقعت في منطقة حائل، بتاريخ ١١ ذي الحجة ١٤٣٦هـ ـ ٢٤ أيلول/سبتمبر ٢٠١٥م، عمر الجانيين ١٦ و٢٢ سنة، يحملان شهادة الثانوية، ولا يعملان، وقد استخدما الرشاش في قتل ابن عمهما، وهو عسكري يحمل الشهادة الثانوية وعمره ٢١ سنة، وحسب إفادة الأقارب كان القاتلان والمقتول ملازمين بعضهم بعضاً بحكم القرابة وتقارب العمر، وينجزان أمورهم بشكل جماعي. قال والدهم: إنهم طوال اليوم أمام شاشة الكمبيوتر. ولم يكونا مطلوبين أمنياً، وأكد أحد أفراد القرية في لقاء صحافي معه، بأن القاتلين تغيّرا بعدما استخدما الإنترنت. مع أن إمام المسجد أفاد أنهما غير ملتزمَين بالصلاة في المسجد. ولم يظهر عليهما مظاهر التديُّن. والحالة الاقتصادية للقاتلين متوسطة من خلال شكل المباني في القرية التي يعيشون بها.

٤ ـ قتل ابن العم

وقعت في القصيم، بتاريخ ٧ جمادى الأول ١٤٣٧هـ ـ ١٥ شباط/فبراير ٢٠١٦م، من ستة من الجناة أقرباء تتراوح أعمارهم بين ١٨ ـ ٣٢ سنة، قتلوا ابن عمهم العسكري برشاش، وقد عُثر معهم على كتب تطوير الذات وفي البرمجة اللغوية العصبية والعقل الباطن. وعلى عديد من بطاقات الصراف. منهم ثلاثة كانوا سابقاً عازفين على العود ومحترفي تهكير وشبكات، لكن خلال سنتين ابتعدوا عن أي اجتماعات للعائلة والأقارب.

٥ ـ قتل أحد الأقارب

وقعت في القويعية، بتاريخ ٢٧ جمادى الثانية ١٤٣٧هـ ـ ٥ نيسان/أبريل ٢٠١٦م، واستخدم الجاني رشاشاً لقتل قريبه الضابط، وقيل: إنه خاله. وهذا غير صحيح، وقد كان الجاني ضمن أحد المطلوبين أمنياً في إطلاق النار بمسجد المصطفى بالدالوه، ومسجد قوات الطوارئ بعسير.

٦ ـ قتل الأم

وقعت في الرياض، يوم الجمعة ١٩رمضان ١٤٣٧هـ ـ ٢٤ حزيران/يونيو ٢٠١٦م، حيث قام بهذه الجريمة أخوان توأمان، عمرهما ١٨ سنة، ولا يعملان، ومتوقفان عن التعليم عند المرحلة المتوسطة، وكانا يدرسان في مدارس أهلية، واستخدما في قتل والدتهما ساطوراً وسكاكين، ولم يكونا مطلوبين أو لديهم أي سوابق جنائية. كما طُعن الأب ٧٣ سنة، والأخ ٢٢ سنة، ومحاولة طعن الأخت ٢٩ سنة إلا أنها تحصنت بإحدى غرف المنزل.

رابعاً: تحليل الظاهرة

يقول تزفيتان تودوروف في «الخوف من البرابرة»: «لا يكفي أن ندين العنف إذا أردنا أن نمنع عودته، يجب أن نحاول فهمه؛ لأنه لا ينفجر أبداً من غير سبب» (تودوروف، ٢٠٠٩: ٩٩)، وقد كنت بحاجة إلى معرفة ثمانية متغيرات مستقلة، وهي: عمر القاتلين، وحالتهم الزواجية، ومستواهم الاقتصادي، ومستواهم التعليمي، والبطالة، وعلاقتهم بالتقنية ووسائل التواصل الاجتماعي، والمنطقة التي يسكنونها، ومدى وجود قريب عسكري لهم، وذلك لمحاولة التعرف إلى السبب الدافع لعملية قتل الأهل والأقارب. وقد جمعت الملاحظات للحالات الست الخاصة بالبيئة الاجتماعية والاقتصادية والسمات الشخصية للجناة من تغطيات الإعلام، ولاحظت أن السمات الأساسية التي يشترك فيها القاتلون في الحالات الست هي التالية: أن جميع الحالات وقعت في سنتين متتاليتين خلال عامي: ١٤٣٦هـ ـ ١٤٣٧هـ/٢٠١٥ ـ ٢٠١٦، وأن جميع القاتلين من جنس الذكور، وتتراوح أعمارهم بين ١٦ ـ ٣٢ سنة، وجميعهم غير متزوجين، وأن أغلب القاتلين لم يسافروا خارج المملكة، وأن مستواهم الاقتصادي، بحسب ما اتضح لي من تغطيات الإعلام والمقابلات التي أجريت مع ذويهم وجيرانهم، ما بين مستقر إلى ضعيف؛ أي أنهم من ذوي الطبقة الوسطى المتوسطة والطبقة الوسطى الهشة، وتعليمهم ما بين المرحلة الثانوية والمرحلة المتوسطة وقليل منهم جامعيون، وأكثرهم يعيش بلا عمل، ووجدت عدداً من الحالات تعرضوا للتقنية ووسائل الاتصال لساعات طويلة قبيل تنفيذ عملياتهم بأشهر. أما مناطق تنفيذ الجرائم فقد توزعت بين مدن كبرى وصغرى، وتوزعت بين الجنوب والشمال والوسطى. كما أن أربعة من أصل ستة من المجني عليهم من الأهل والأقارب يعملون في القطاع العسكري، إضافة إلى وجود حالات توثيق عملية القتل بالصوت والصورة ورفعها على مواقع التواصل الاجتماعي.

يتضح من جميع المتغيرات أنها طبيعية، وتوجد بين الإرهابيين كما هي بين الأشخاص العاديين؛ فالبطالة وانخفاض المستوى الاقتصادي والتعليم وعدم السفر والجنس والعمر والتعرض للتقنية ووسائل الاتصال، كلها طبيعية في المجتمع، ولم تسجل حالات قتل بسبب أن الجاني ذكر أو شاب أو عاطل أو غير متعلم مثلاً. وأرى أن أي ربط علاقة بين المتغيرات المستقلة بوصفها عاملاً مفسراً لقتل الأهل والأقارب سيكون علاقة زائفة، ومعنى ذلك أن هناك أسباباً متخفية في داخل الظاهرة لم تلتقط بعد. وفي ما يبدو لي أن جوهر الفكرة الأساسية التي تفصل جريمة قتل الأهل عن بقية جرائم الجماعات الإرهابية والمتشددة هي تكفير الأهل والأقارب؛ فتكفير الأهل والأقارب يتطلب البراءة منهم، ثم قتلهم، وهذا ما صرح به بعضهم، وبدا أنه قصد من لم يصرح بقتل أهله وأقاربه، كما أن أكثر القاتلين حديثو التدين وبطريقة بدائية، إذ لم يكن لديهم الوقت بين تدينهم وارتكابهم الجريمة لمراجعة العلم الشرعي وفرز الأقوال المعتمدة عن الأقوال الشاذة، وإنما كانوا في دور متلقي المعلومة، فصار من السهل صدمهم بأي تفسير ديني شاذ، ثم تصويره على أنه الدين الحق الذي لم ينهض بتطبيقه أحد، كما سيأتي.

١ ـ التراث السلفي بين الإدانة والبراءة

طرح عدد من كتاب الرأي والمحللين في الصحف المحلية ووسائل الإعلام عدداً من الفرضيات والاتهامات بهدف تحميل جهات أو أفكار معينة مسؤولية ما حدث، وقد تراوحت ما بين: السحر، وألعاب الأطفال الإلكترونية، وأهمها اتهام بعض الكتاب للتراث الإسلامي السلفي بأنه سبب نشوء ظاهرة قتل الأقارب، مستدلين بنصوص من القرآن والسنة وأقوال العلماء وبعض الفتاوى المعاصرة كمسألة الولاء والبراء، وقتل المرتد، واتهام حلقات تحفيظ القرآن، والمناهج الدراسية الدينية، والفتاوى المحرضة، وتراث ابن تيمية. كما أن خطاب تنظيم الدولة (داعش) يحاول أن يبدو سلفي الاتجاه من خلال تدعيم مواقفه بنصوص سلفية إما مجتزأة أو مقولات شاذة غير معمول بها، تتقاطع مع اتجاههم... ولكنها في رأيي لا تصمد أمام النقد، فجميع أفراد المجتمع تعرضوا للتعليم وللفتاوى، ولم يثبت أن لها تأثيراً يصل إلى مستوى قتل الأهل والأقارب قصداً، كما لا يدعمها شيء من خصائص القاتلين وسماتهم الاجتماعية والاقتصادية والبيئة التي عاشوا فيها، فهي سمات الطبقة الوسطى الطبيعية، وأكثر فتاوى التكفير التي صدرت من الجماعات الدينية المتشددة والإرهابية كانت موجهة ضد الأنظمة وضد القواعد العسكرية الأمريكية في المنطقة العربية، وليس من بينها تحريض على قتل الأهل والأقارب؛ وإن وجدت نصوص من التراث فهي وجهات نظر، ولم تدخل حيز التنفيذ واقعياً، ولم يقل شيخ ولا مفتٍ يُعتدّ بقوله بوجوب تنفيذ القتل لشخص بعينه، بل بقيت فتاوى ومقولات نظرية ثانوية من بين فتاوى أكثر حضوراً وسلميةً في الحياة اليومية. كما أن تفعيل هذه النصوص على أرض الواقع ارتبطت بالولاء لفكر داعش، ولم يكن ذلك في فكر القاعدة ولا فكر جبهة النصرة؛ لأنه إن وجد فهو مطروح منذ قرون، وقد مر مجتمعنا بعقود من الجهاد لم يقتل أحد قريبه، أما قصة مقتل أبي عبيدة لوالده، فقد أشار ابن عاشور إلى أنه «رُويت ثمانية أقوال متفاوتة قوة أسانيد استقصاها القرطبي في نزول هذه الآية، وليس يلزم أن يكون لها سبب نزول، فإن ظاهرها أنها متصلة المعنى بما قبلها وما بعدها من ذم المنافقين وموالاتهم اليهود، فما ذكر لها من قصص لسبب نزولها فإنما هو أمثلة لمقتضى حكمها» (ابن عاشور، ١٩٨٤: ج ٢٨، ص ٥٨). ويبدو لي أن قصة القتل المنتشرة، إن صحت، كانت على أرض المعركة وليست غيلة، وأن أبا عبيدة تعرض للنفي الاجتماعي بعدها لفداحة الحادثة، فنزل القرآن: **﴿لا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ﴾** [المجادلة: ٢٢]. الآية، تعزية له وتخفيفاً عليه، وليست حضاً على القتل ابتداءً؛ لذلك استبعدت فرضية اتهام التراث الفقهي بالحض على قتل الأهل والأقارب مهما كان متشدداً؛ لأن له سياقاً تاريخياً مختلفاً. واستبعدت فرضية الأسباب النفسية، ومن أبرزها: نظرية الدفاعات النفسية، ونظرية الباراسيكيولوجي، ويقصد به التأثير في الشخص من بعد، بوصفها تحتاج معالجة مختلفة منهجياً، ويصعب قياسها.

وقد استخدم تنظيم الدولة الإسلامية «داعش» المسائل الشاذة في التراث الإسلامي كثيراً لتسويغ مشروعه، واستعان بشباب دخلاء على التديُّن، ممن يحملون صورة ذهنية

نمطية عن الدين وليس لديهم قدرة على الاطلاع الشرعي، ومستعدين للتلقين والتنفيذ، ومن أبرزها استخدام مفهوم قتل الأهل والأقارب بوصفه مرادفاً للجهاد. وفي المقطع الشهير المرفوع على «يوتيوب» والذي ظهر فيه أحد أعضاء داعش يسوغ فكرة قتل الأهل والأقارب مستشهداً بدليلين من القرآن الكريم، ومما قاله: «... ابدأ بالأقربين، الأقربون أولى بالمعروف، ما فيه معروف، أعظم معروف، الولاء والبراء... ﴿**لا تجد قوماً يؤمنون بالله واليوم الآخر يوادون من حادّ الله ورسوله**﴾، حتى لو كان أبوك أو أخوك أو عمك، تبرأ منهم... تبرأ منه أولاً، ثم اقتله ثانياً...». ويظهر من هذا النص بأن داعش تستخدم استراتيجية أدوات العقيدة الإسلامية ذاتها، من خلال الولاء والبراء، وتأويل القرآن الكريم بما يحقق مصالحهم. وقد أكد في المقطع أيضاً بأن عدو الإسلام الحقيقي هم المنتسبون إلى الإسلام، ويبدو أن هذه فكرة أساسية في منطق التكفيريين عموماً، كما سمعت من أفاد أحد المقاتلين المنتمين إلى جبهة النصرة، ممن عادوا وتابوا، بأنه تحاورَ كثيراً مع رجال من داعش، منتقداً لهم بأنهم يكفرون المسلمين، فاستشهدوا بآية: «ومن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله» وأن العقيدة الصحيحة، في زعمهم، هي البدء بقتل الطواغيت قبل تحقيق الإيمان بالله، والطواغيت عندهم هم الحكام ومن والاهم من العسكريين، ثم عامة الناس، ولذلك يفضلون قتل الأهل والأقارب باسم الجهاد، مستشهدين بالحديث «والأقربون أولى بالمعروف».

وتمثل حالات قتل الأهل والأقارب أوضح الدلائل ببراءة الاتجاه السلفي من فكر داعش، إذ إن الموقف السلفي يمنح الأهل والأقارب قدسية عالية، ويحث على صلة الأرحام، ويشدد كثيراً على تحمل أذاهم، حتى الكافر منهم، في حين أن موقف داعش هو التبرؤ من الأهل والأقارب، بمن فيهم الوالدان، ثم قتلهم، وتشجيع الذئاب المنفردة على تحقيق هذا الهدف.

٢ ـ تأصيل فكرة قتل المخالف

عند البحث في أيديولوجيات الملل والنحل التي ظهرت في صدر الإسلام، نلحظ أن كثيراً منها قد اندثر؛ لأنها، في رأيي، كانت تناهض المجتمع، وليس لها تنظير يعزز أمن المجتمع وتماسك مؤسساته، وأرى أن تنظيم الدولة (داعش) يحمل في داخله بذور سقوطه؛ لأنه لم يؤسس على فكرة اجتماعية، إذ يشترك فكر تنظيم الدولة الإسلامية (داعش) مع فكر فرقة مندثرة كانت مشهورة بقوة بأسها ضد كل من يخالفها بمن فيهم النساء والأطفال، تسمى الأزارقة، وهي من فرق الخوارج تنسب إلى نافع بن الأزرق (المتوفى سنة ٦٥هـ/٦٨٥م)، واشتهروا في البصرة أولاً، ويبدو أنهم يؤمنون بعبثية فكرتهم وعدم وجود هدف نهائي لها، واستحالة تطبيقها، ومن أخطر فتاوى الأزارقة الاجتماعية كانت تكفير كبار الصحابة، وتكفير القَعَدة، وهم الذين قعدوا عن القتال، وأجازوا قتلهم وقتل من لم يهاجر إلى مناطق الجهاد، وقتل نسائهم وأطفالهم، كما كفّروا مرتكب الكبائر (الشهرستاني، ١٩٦٨: ج ١، ص ١٢٢ ـ ١٢١)، وأهم مقولاتهم كانت إباحة «الاستعراض»، ويقصد بها قتل المخالفين أينما كانوا، ولم تجز «التقية» لا قولاً ولا عملاً، وهما المسألتان اللتان اختلفت معهم الصُّفرية وفارقتهم بسببها؛ لذلك كان الأزارقة في حروب مستمرة (معيطة، ٢٠٠٠:

٢٧)، ويبدو أن آراءهم الراديكالية كانت رد فعل عنيف ضد انتشار الكبائر في المجتمع. وحين تغير نظام الحكم مع صعود الدولة الأموية، قضى عليهم الحجاج سنة ٧٨هـ/٦٩٧م، ولم تقم لهم بعدها قائمة. ولاحظ فلهوزن، وهو من رواد المستشرقين الألمان ومن أوائل من حلل منهج الخوارج بعمق معتمداً على المصادر الأصيلة، أنهم كانوا رجال عمل وميدان لا رجال نظر وفكر (فلهوزن، ١٩٥٨: ١١٩). ويرى معيطة أن انغماسهم في الحروب حال بينهم وبين صياغة نظرية متكاملة أو أيديولوجية، لذلك كانوا يخضعون لاجتهادات زعمائهم (معيطة، ٢٠٠٠: ٢٢).

يبدو لي أن طبقة القراء وهم من طليعة الخوارج في العراق كانوا نواة للعقل النصي التلقيني، وهو العقل المؤسس للتعصب والعنف ضد المخالف، إذ تبنوا فكرة أن القرآن هو الحكم والوسيط في المشاكل التي تعترض المسلمين، وحملوا العامة على هذا الرأي، وكانوا هم أول من نقضه عندما ثاروا على معاهدة الصلح وإقرار التحكيم الذي ألزموا به عليّ ﵁، فكانوا هم طليعة الخوارج (فلهوزن، ١٩٥٨: ١٤). فالخوارج لا يعترفون بالجماعة التي تمثلها الدولة، وأن لا مكان في بلاد المسلمين إلا للصالحين، فمزقوا بهذه الفكرة شمل الجماعة، واستحلوا دماء خصومهم من المسلمين، ولم يعد جهادهم ضد الكفار، بل ضد أهل السنّة والجماعة من عامة المسلمين، ويرون فيهم أنهم كفاراً، بل أشد كفراً من النصارى واليهود والمجوس، ويعدون قتال عدوهم هذا الداخلي أهم الفروض، ويرون أنهم المسلمون الحقيقيون وحدهم (فلهوزن، ١٩٥٨: ٣٢).

ويشترك الأزارقة مع داعش في ثيمة اجتماعية وأيديولوجية متقاربة وإن بعُد الزمان بينهم، ولو عملنا مقارنة بينهما للاحظنا التالي: يشترك الأزارقة مع داعش في نظرتهما للدولة، إذ ناهض الأزارقة الدولة الأموية، واتهموها بالبعد عن الإسلام، وأنهم هم من يمثل الإسلام الصحيح، وزايدوا عليها بالدين من خلال فكرة يوتوبية أو المدينة الفاضلة، كما ناهضت داعش الدولة السعودية، بوصفها أهم دولة ترعى الإسلام السنّي، واتهموها بابتعادها عن الدين الصحيح، وزايدوا عليها بالدين باستخدام خطابات يلقيها شباب سعوديون ملتحقون بداعش، كما أن كليهما يؤسس أتباعه من طريق التلقين، ومبايعة قائد كارزمي ذي جاذبية على الموت في سبيل تحقيق الهدف الذي يدعوهم إليه، وكليهما يدعو إلى قتال المسلمين قبل قتال الكفار، وكليهما يؤمن بمجتمع عسكري مسلح لا مدنية فيه، وأن الجهاد والموت في سبيله هو غايتهم، وكليهما أهل حرب وقتال، وليس أهل فكر ونظريات علمية، ومن هنا فيمكن تصنيف فكرة قتل الأهل والأقارب بأنها إعادة إنتاج لفكر الأزارقة، وبعث جديد لتراثهم. ومن يتابع خطاب داعش يجد في أدبياتهم بذور نبتة خارجية أزرقية مع حرصهم على تأصيل فكرهم بالصبغة السلفية.

٣ ـ التديُّن البدائي

تبين لي من تحليل الخلفية العلمية لقتلة الأهل والأقارب لأسباب دينية، ولظروف ارتكابهم جرائمهم، أنه يمكن تصنيفهم، في رأيي، إلى صنفين، هما: **الأول**، قاتل أيديولوجي

مرتبط بالجماعات الدينية المتشددة، وبعضهم مطلوبون أمنياً، وعدد هؤلاء اثنان فقط، ويمثلان الحالات الأولى والسادسة، ويمكن تصنيف هؤلاء بأنهم امتداد للقاعدة حتى لو التحقوا بداعش، إذ يكون المجني عليه من قرابتهم من الدرجة الثانية والثالثة، ويستخدمون السلاح الناري من مسافة بعيدة نسبياً، ويؤمّنون لهم وسيلة هرب محكمة. والصنف **الثاني**، قاتل بدائي دخيل على التديُّن، وهذا هو الأهم، لأنهم هم من يقتلون أصولهم (الأب والأم)، ويقصد به في هذه الدراسة: الأشخاص الذين لديهم صورة ذهنية شاذة عن الدين، وأنه يتركز في الالتزام التام والولاء والبراء وإنكار المنكر والتكفير، ويعتمد هذا التصور على العاطفة والتلقين لا على الدليل والمنطق. لذلك يعتقد القاتل بأنه يمتلك الحقيقة المطلقة، ويتم شحنه ضد الدولة والمجتمع بنصوص شرعية متلاعب في سياقها التاريخي والديني والاجتماعي، أو من خلال عرض نصوص دينية صريحة نزلت في المشركين وإسقاطها على واقع المسلمين في بلد المتديِّن وعلى أهله وأقاربه.

ويمكن أن أسمي التديُّن البدائي بالعقل النصي، ويُقصد بالعقل النصي: الأفراد غير المؤسَّسين علمياً ولا منهجياً من الذين يؤمنون بقداسة النص، دون تمييز بين ما هو معلوم من الدين بالضرورة وما هو تربوي وفقهي، ويؤمنون بوجوب الحصول عليه من طريق التلقين لإيمانهم بعدم قدرتهم على فهم النص، سواء كان نصاً مؤسساً للإسلام كالقرآن الكريم، والسنّة النبوية، أو نصاً تراثياً منسوباً لأحد السلف، ويغلّبون ظاهر النص على تأويله أو سياقه الذي وجد فيه، أو يفسرون النص ضد المجتمع؛ فالعقل النصي، كما يقول الخباز: يسعى لتكوين ثقافته وتصوراته عن العالم وعن الآخرين من خلال وسيط، وهو النص (الخباز، ٢٠٠٩: ١٢).

عدد الذين تديَّنوا فجأة وقتلوا أهلهم لأسباب دينية أحد عشر قاتلاً، نفذوا أربع حالات قتل، ويتسمون بأنهم في عمر العشرين سنة، وتحصيلهم العلمي منخفض، وليس لهم خبرات سابقة مع الجماعات الدينية المتشددة، وإنما ظهرت على بعضهم قبيل ارتكابهم جرائمهم بعض الأمور التي استغربها المحيطون بهم مثل: ترك الصلاة بالمسجد، وعدم الخروج من المنزل، والجلوس وقتاً طويلاً في تصفح شبكة الإنترنت، مما يدل على أن رؤيتهم للعالم لمن حولهم قد تغيرت، وهذا يعني أن تصوراتهم لله تعالى ولدينه قد انحرفت إلى منحى «نصي» مختلف عما تربى عليه، فتأويله الجديد للنص المقدس كفيل بتحطيم قدسية جميع الأنظمة والعادات والتقاليد. يلاحَظ أيضاً أنهم كانوا يختارون ضحاياهم من أقاربهم بعناية تنسجم مع أدبيات جماعتهم الدينية، مع أن قتلهم عبثي بلا رؤية ولا هدف نهائي، لا يعود عليهم ولا على جماعتهم بالنفع ولا راحة البال، وإنما تلبية لتأويلهم الجديد لقداسة «النص» الذي أسيء فهمه، واستغل توجيهه إلى غير سياقه، وليس لديهم أدبيات أيديولوجية وعقيدة تمكنهم من تحديد قتلاهم، لذلك كان ضحاياهم هم أهلهم وأقاربهم، وسلاحهم إما الأبيض كالسواطير والسكاكين، وإما سلاح ناري، ولكنه يستخدم من مسافة قريبة جداً، ووسيلة تخفّيهم وهروبهم مكشوفة، كما أن بعضهم وثق الحادثة بالصوت والصورة.

وبتحليل كلمة الذي قتل ابن عمه في الشملي، وهي الحالة الوحيدة الموثقة والمنشورة، قال: «أول شي أبايع أبو بكر البغدادي على السمع والطاعة في المكره (بعدها صمت لثواني ثم أعاد بناء الجملة) أبايعه على السمع والطاعة في الشدة وفي اللين». ويلحظ من صمته تعثره في تذكر كلمة (والمنشط) وهي القالب النصي للبيعة، ولكن سمعه، فيما يبدو، لم يعتد على الكلمات الفصيحة النادرة الاستخدام، فاستبدلها فوراً.

وهذا يلفت انتباهنا إلى أهمية التعرف إلى الحياة الفكرية للمتديِّن فجأة في آخر شهرين عاشها قبل تنفيذ عملية القتل، والتعمق في التعرف إلى آليات فهمه النص المقدس، بوصف ذلك الأساس الموجِّه لأفكاره ووجهات نظره وعلاقاته بأهله وأقربائه وعلاقاته الجديدة إن وجدت، فتاريخ حياة القاتل قبل جريمته بشهرين مثلاً يعد من أهم ما يمكن معرفته لتفسير ظاهرة قتل الأهل والأقارب، وهذه المعلومات لا يمكن الحصول عليها إلا بدراسة إثنوغرافية تعتمد على إجراء مقابلات معمقة مع كل من يعرف القاتل وكان قريباً منه قبل ارتكاب جريمته بشهور.

ويشترك كل من المتديِّن البدائي والمتديِّن الأيديولوجي في أن كليهما يحمل عقلاً نصياً، وهو عقل يسقط نص الآية المقدسة وفق هواه، وهو يعتقد أنه يمتلك حق إسقاطها على من يخالفه، ولو كان قريبه. يفسر بورديو النسخة الدينية البدائية بأنها: خطاب ديني رمزي، يشوِّه النصوص الدينية عبر خطاب عاطفي لا عقلاني؛ لأنه مستمد من خطاب ديني أسير الصورة الأولى البدائية، وتتحكم فيه ثنائيات ساذجة كالخير والشر، والإيمان والكفر، والعقل والنقل، حيث ينتقل الخطاب الديني إلى خطاب إلهي يتماثل مع النص الديني المقدس ويتماهى معه (الحيدري، ٢٠١٥: ١١٧).

وفي تقديري أن تأثير النصوص سيكون فاعلاً في الأشخاص الذين لم يسبق لهم التديُّن ولا يعرفون أدبيات الاتجاهات الدينية واختلاف الفقهاء، ولا يميزون بين مسائل العقيدة عن المسائل الخلافية في الفروع؛ لأنهم سيفتقدون الحساسية من أدبيات الفكر الديني، ولن يميزوا بين الأدبيات وممارستها في الواقع، وهذا عنصر مهم لإرباك القاتل، مع عنصر الوقت من خلال تسريع تنفيذ جريمته قبل أن يدرك أدبيات التديُّن والمعارضة، «ويستند الإرهابيون إلى منظومة فكرية وثقافية تسوغ أعمال العنف وتحاول تبريره وإعطاءه شرعية، وتستعين بشعارات ومقولات تخاطب الغرائز وتدغدغ العواطف البدائية دون وعي العقل» (الحيدري، ٢٠١٥: ٣١). وقد يساعد على ذلك عامل البطالة، بوصفها العامل الذي يربط بين المتاعب الخاصة والقضايا العامة، وفق مفهوم رايت ميلز، وتكمن خطورة البطالة للفئات العمرية الشابة في أنها بطالة بإرادة الشاب وفق موقفه المعادي للدولة، وفي كمية وقت الفراغ، مضافاً إليه الحماس والاندفاع، مع عدم اكتمال وعيه الاجتماعي ولا تقديره عواقب الأمور. وأعتقد بأن برامج القضاء على البطالة لا تزال غير مجدية؛ لأنها تنظر إلى المشكلة من زاوية اقتصادية بحتة، وبعض البرامج مثل حوافز توفر المال للعاطل، ولكنها لا توفر العمل الذي يستنزف وقت الشباب، بغض النظر عن مستوى إنتاجيتهم.

ويمكن الدمج بين القاتل الأيديولوجي المتشدد دينياً، والقاتل الدخيل على التديُّن، من خلال منظور الجماعات المتخيلة، فقد لاحظ عالم الاجتماع الأمريكي ريتشارد سينيت في كتابه «سقوط الإنسان العام» ظهور الأيديولوجيات الحميمية، التي تتمثل بظهور فكرة «المصالح المشتركة» بدلاً من فكرة «الهوية المشتركة»، مما حولها إلى تماهٍ وجداني لجماعة بعينها، يجمع بينها رفض كل من هم خارج دائرتهم الخاصة (باومان، ٢٠١٦: ٦٧). وجاء بعده بنديكت أندرسون ووضح في كتابه «الجماعات المتخيلة» أن سر التماهي الذاتي مع فئة كبيرة من الغرباء المجهولين الذين يعتقد المرء أنه يشاركهم شيئاً بالغ الأهمية بحيث يتحدث عنهم باستخدام الضمير «نحن» الذي يمثل الضمير «أنا» جزءاً منه (باومان، ٢٠١٦: ٦٧).

كما يوضح باومان بأن الطريق الوحيد لضم «المجهولين» إلينا «نحن» هو تصويرهم باعتبارهم شركاء في طقوس اعترافية (باومان، ٢٠١٦: ٦٧). ويرى باومان أن سياق الفعل البشري، صار يمثل، بسبب العولمة، «وعاء زاخراً بأصدقاء وأعداء محتملين، وتلوح فيه إمكانية تشكل الروابط العائمة والعداوات المنجرفة فترة من الزمن، لكنها ما تلبث أن تذوب وتتفكك مرة أخرى، وتفسح الطريق لتشكلات أخرى مختلفة، فالجماعات المتماثلة وعاء محدد سلفاً ينتظر من يحتويها بمادته... فهذه الجماعات لا تدوم أطول من الانفعالات التي تجعلها في بؤرة الاهتمام وتدفع إلى تجميع المصالح، وهي مصالح عابرة، لكنها ليست أقل حدة، تحث على التجمع والاحتشاد والالتزام بالقضية» (باومان، ٢٠١٦: ٦٨).

خاتمة

من يتتبع تاريخ الحركات الإرهابية التي نفذت في المجتمع من بعض أبنائه، سوف يلحظ وجود عملية نشوء وتطور للإرهاب، فكلما ظهرت جماعة وتم القضاء عليها، تظهر بعدها جماعة أكثر عنفاً؛ إذ نجد أن عمليات قتل الأهل والأقارب المنتسبة إلى داعش، تركز كثيراً على إضعاف عنصر الثقة من خلال تحطيم نسق الأسرة، في حين نجد أن الجماعة التي سبقتها، وهي القاعدة، لم تفعلها، وإنما كان لها أهداف محددة تتركز في إخراج الكفار من جزيرة العرب، من خلال استهداف تجمعاتهم، واستهداف المؤسسات الأمنية المسؤولة عن حمايتهم، كما أن الجماعة التي سبقت القاعدة، المشهورة بجماعة جهيمان، احتلت الحرم المكي بدعوى وجود فساد أخلاقي في المجتمع، ويؤيد ذلك هَوَس الجماعة بفكرة المهدي الذي سيخلص المجتمع من الفساد وينشر العدل، ولكنها لم تفجر، ولم تقتل أفراد المجتمع أثناء مسيرتها الدعوية، ولم تتعرض للأجانب. وهذا يعني أننا أمام حالة عبثية بلا هدف، وليست فكرية ولا دينية متطرفة، لا نعرف اتجاهها ولا أسبابها.

إن القضاء على فكر داعش، بل وفكر أي جماعة دينية متعصبة مهما كان دينها ومذهبها، لا يكفي لحماية المجتمع. فعندما شعرت داعش بالهزيمة الجماعية أطلقت مشروع الذئاب المنفردة لتهدد به مناطق العالم، بما فيها الذئاب المنفردة في السعودية التي اهتمت بالقتل الانفرادي للأهل والأقارب، لكنه يهز المجتمع، لأنهم يزرعون بذور فقدان عنصر «الثقة»

داخل الأسرة العربية. وقد تحدثت مع أصدقاء يعملون في القطاعات العسكرية، ومع آباء، ولاحظت نشوء توجس منهم تجاه أي قريب لهم بدائي التديُّن. وتوجُّس العسكريين والآباء لا يعني أنهم على حق، بل تدل على بداية إضعاف عنصر «الثقة»، لأن الضحية لا يعرف سبب القتل؛ وبخاصة أن جميع حالات قتل الأهل والأقارب تمت أثناء ممارسة الحياة اليومية بشكل طبيعي، ومن داخل طبقة وسطى محافظة، وهذا الوضع، أو الفضاء الاجتماعي، هو الفضاء الطبيعي الذي تعيشه الأسرة العربية.

المجتمع، إذاً، أمام نمطين من أنماط الجريمة، هما قتل الأهل والأقارب، وتوقع أشكال إرهاب متطورة ضد المجتمع، وهذا يعني أننا أمام رؤية جديدة للإرهاب، ينبغي محاربتها برؤية جديدة لمكافحة الإرهاب والجريمة من خلال أساليب سليمة. ويمكن، في رأيي، تحديد اتجاهين أساسين يندرج تحتهما كثير من الإصلاحات والمعالجات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، يمكن أن تسهم في القضاء على الإرهاب ضد المجتمع، وهما: تحقيق العدالة بالقانون، وحماية قداسة الأسرة، وذلك كما يلي:

الاتجاه الأول: تمكين العدالة التي تضمن تكافؤ الفرص وقبول الآخر وتعدد الثقافات، ورفع نسبة سيادتها في المجتمع بوضع الأنظمة والقوانين؛ فالقانون كفيل بإصلاح المجتمع ودعم الثقة بين أفراده ومؤسساته، وتحييد العقل النصي المحرض على استخدام العنف ضد المخالف؛ لأن ذلك العقل النصي هو من ينشئ الأدلجة. وإذا كان صموئيل هنتنغتون لاحظ انتهاء صراع الأيديولوجيات والانتقال إلى صراع الحضارات، «حيث لا تستمد الشعوب هويتها الأساسية من انتمائها الأيديولوجي، كما حدث أيام الحرب الباردة، بل من إرثها الثقافي تحديداً (فوكوياما، ٢٠١٥: ٢٣)؛ فإن هذه الملاحظة لا تعني بالضرورة أن الأيديولوجيات الكبرى، التي عرفت بالحرب العالمية الباردة، قد انتهت من العالم كله، إذ ما تزال الجماعات المتطرفة والتي تفسر الدين بطريقة راديكالية نشطة في أجزاء من العالم، ومنه الوطن العربي، وتغرس أفكارها في لاوعي البسطاء، مستغلة ما يتقاطع مع مصالحها من نصوص السلف، من خلال قنوات تواصل مباشرة وغير مباشرة، ومن أهمها التقنية والتعليم، حتى صارت بعض المعلومات في المقررات الشرعية في التعليم تتفق مع فكر داعش من حيث المصادفة لا من حيث التأييد والاتفاق؛ لذلك يرى ساري حنفي أن سرديات السياسة الشرعية في التعليم الجامعي «ما هي إلا تنظير واعٍ وغير واعٍ لما تقوم به الدولة الإسلامية (داعش)؛ ففكر واستراتيجية تنظيم القاعدة ودَاعش لم يُنظر له فقط من قبل كتابَي **الفريضة الغائبة** لمحمد عبد السلام فرج، و**إدارة التوحش** لأبي بكر ناجي، وإنما عشرات الكتب التي تدرَّس في الجامعات العربية» (حنفي، ٢٥ أيلول/سبتمبر ٢٠١٦).

الاتجاه الثاني: حماية قداسة الأسرة، وهو مرتبط بالاتجاه الأول، فالأسرة العربية تتعرض للتآكل وضياع الأدوار بداخلها، وإذا كانت دراسة عربية أجريت في الجزائر أشارت إلى تعرض الأسرة إلى تراجع دور الأب، وتولي الأبناء مركز القوة والسيطرة والتحكم في مصير الأسرة (نسيسة، ٢٠١٣: ٢٨). وإذا كانت التقنية استطاعت تفكيك

روابط الأسرة من خلال عيش كل فرد من أفراد الأسرة مع أسرته ولكن لا أحد منهم يتنبأ بما يفكر فيه أخوه أو أخته في الغرفة المجاورة، فإن فكر داعش يسعى لخلط مفهوم القرابة بالدولة، وهما أهم دعامتين للمجتمع، من خلال الاستخدام الشاذ لنصوص الدين. والتصدي لهذا الفكر الإرهابي الجديد لن يتحقق إلا بحلول سليمة جديدة، من أهمها حماية الأسرة.

يصف عالم النفس الشهير فرويد في كتابه **في قلق الحضارة** الوصية الشهيرة: «أحبب قريبك كما تحب نفسك». بأنها أحد المطالب المثالية للمجتمع المتحضر، وأنها قمينة بأن تهدينا إلى سواء السبيل (فرويد، ١٩٩٦: ٦٨). ويعلق باومان بأن هذه الوصية تعد اليوم تناقضاً مع العقل الذي تروجه الحضارة، عقل المصلحة الشخصية الذي يبحث عن المنفعة الخاصة تسوغ تواصله مع جيرانه (باومان، ٢٠١٦: ١١٧) أو أقاربه، دون اعتبار للأخلاقيات ولقيم المجتمع. ويلحظ فرويد: «أن الإنسان نزّاع إلى تلبية حاجته العدوانية على حساب قريبه، وإلى استغلال عمله بلا تعويض... وإلى وضع اليد على أملاكه وإذلاله، وإلى إنزال الآلام به واضطهاده وقتله، الإنسان ذئب للإنسان» (فرويد، ١٩٩٦: ٧٢). وكما يرى فوكوياما أنه: «وبالطبع لا يمكن لأي حكومة إصدار مرسوم تشريعي بإيجاد بنية عائلية قوية ومستقرة، ومؤسسات اجتماعية متينة بالطريقة التي تنشئ بها جيشاً أو مصرفاً مركزياً، إذ يعتمد المجتمع المدني المزدهر على عادات الناس وتقاليدهم ومبادئهم الأخلاقية، وهي سمات لا تتشكل إلا بطريقة غير مباشرة عبر الفعل السياسي الواعي، ومن الضروري تكريسها وتنميتها عبر زيادة الوعي واحترام الثقافة» (فوكوياما، ٢٠١٥: ٢٣).

إحدى المعالجات الاجتماعية، في رأيي تكمن، كما أشرت منذ البداية، في إعادة القداسة للأسرة، وهذا يتطلب إجراء سلسلة من الإصلاحات الواقعية، من أبرزها: سن أنظمة تؤكد على قداسة الأسرة، وتحمي الأصول من الفروع، كما سُنت أنظمة تحمي الفروع من الأصول، كنظام حماية الأطفال والمرأة من الإيذاء، وتقليص الفجوة بين رسم المجتمع المثالي في التعليم والإعلام والمجتمع الواقعي، ورفع مستوى الشفافية، والحرية في الرأي، وفتح الحوار مع من يخالفنا فكرياً، مع إعطائه الأمان مهما اختلف معنا فكرياً ودينياً، وإيقاف الحوارات الوطنية الزائفة التي تروِّج اختلافات ثانوية بوصفها أساسية، ونجد بذورها في التعليم وبعض المؤسسات المجتمعية والإعلام القديم وليس لها فاعلية، وكذلك طرح ما يحتاج إليه المجتمع واقعياً، لأن الواقع يكشف هوّة كبيرة بين الحوار الذي تريده المؤسسات الحكومية والحوار الشعبي المطروح في الإعلام الجديد، فروح الحوار الشفاف والانفتاح الفكري في المدرسة، والعمل، والشارع، وفي الإعلام القديم والجديد، وبين أفراد الأسرة يمثل سبباً مهماً في الاستقرار الأمني. وفي رأيي أنه كلما زاد الحوار والشفافية في الأسرة قلَّ العنف الديني، وكلما انخفض الحوار زاد العنف الديني.

المراجع

أبراش، إبراهيم (٢٠٠٩). **المنهج العلمي وتطبيقاته في العلوم الاجتماعية.** عمّان: دار الشروق.

ابن عاشور، محمد الطاهر (١٩٨٤). **تفسير التحرير والتنوير.** تونس: الدار التونسية للنشر.

أحمد، محمود محمد (٢٠١٥). **تطور مفهوم الجهاد: دراسة في الفكر الإسلامي المعاصر.** بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

إيكرز، رولاند وكرستين سيلرز (٢٠١٣). **نظريات علم الجريمة: المدخل والتقييم والتطبيقات.** ترجمة ذياب البداينة ورافع الخرايشة. عمّان: دار الفكر.

باومان، زيجمونت (٢٠١٦). **الحب السائل: عن هشاشة الروابط الأسرية.** ترجمة حجاج أبو جبر. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

تودوروف، تزفيتان (٢٠٠٩). **الخوف من البرابرة: ما وراء صدام الحضارات**، ترجمة جان ماجد جبور. أبو ظبي: هيئة أبو ظبي للثقافة والتراث ـ كلمة.

الجرجاني، علي بن محمد الشريف (١٩٨٥). **التعريفات.** بيروت: مكتبة لبنان.

حنفي، ساري (٢٠١٦). **من نظَّر لداعش: قراءة لمقرر السياسة الشرعية في جامعة خليجية**، موقع معهد العالم للدراسات.

الحيدري، إبراهيم (٢٠١٥). **سوسيولوجيا العنف والإرهاب.** بيروت: دار الساقي.

الخازن، منير وهيبة (١٩٥٦). **معجم مصطلحات علم النفس.** بيروت: دار النشر للجامعيين.

الخباز، محمد (٢٠٠٩). **صورة المرأة في التراث الشيعي: تفكيك لآليات العقل النصي.** بيروت: دار الانتشار العربي.

سيلامي، نوربير (٢٠٠١). **المعجم الموسوعي في علم النفس.** ترجمة وجيه أسعد. دمشق: منشورات وزارة الثقافة.

الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد (١٩٦٨). **الملل والنحل.** تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه للنشر والتوزيع.

فرويد، سيغموند (١٩٩٦). **قلق في الحضارة.** ترجمة جورج طرابيشي. ط ٤. بيروت: دار الطليعة.

فلهوزن، يوليوس (١٩٥٨). **أحزاب المعارضة السياسية الدينية في صدر الإسلام: الخوارج والشيعة.** ترجمة عبد الرحمن بدوي. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.

فوكوياما، فرنسيس (٢٠١٥). **الثقة: الفضائل الاجتماعية ودورها في خلق الرخاء الاقتصادي.** ترجمة معين الإمام ومجا الإمام. الدوحة: منتدى العلاقات العربية الدولية.

مجمع اللغة العربية (١٩٨٣) **المعجم الفلسفي.** القاهرة: الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميرية.

معيطة، أحمد (٢٠٠٠). **الإسلام الخوارجي: قراءة في الفكر والفن ونصوص مختارة.** اللاذقية: دار الحوار للطباعة والنشر والتوزيع.

نسيسة، فاطمة الزهراء (٢٠١٣). «العنف ضد الأصول في الأسرة الجزائرية المعاصرة.» (أطروحة دكتوراه، قسم علم الاجتماع، كلية العلوم الاجتماعية، جامعة الجزائر ٢).

طه عبد الرحمن ونقد النموذج الاجتماعي للأخلاق عند إميل دوركايم

عبد الحليم مهورباشة(*)

أستاذ محاضر بقسم علم الاجتماع والفلسفة،
كلية العلوم الاجتماعية والإنسانية، سطيف٢ ـ الجزائر.

مقدمة

لم يحظَ النموذج الاجتماعي للأخلاق عند إميل دروكايم بنقد معرفي في المجال التداولي العربي، ما عدا بعض الدراسات النقدية التي انخرطت في نقد الأخلاق الوضعية عند الدوركايم، مستتبعة في ذلك النقد الذي قام به الكثير من الاتجاهات الفلسفية النقدية كالفنمينوولوجيا للأخلاق الوضعية في المجال التداولي الغربي، بحيث سعت تلك الدراسات النقدية إلى تبيان محدودية المنهج الوضعي في الدراسة الظواهر الأخلاقية، وكشفت عن الأبعاد الأيديولوجية والتحيزات القيمية للمنهج الوضعي في دراسة الظواهر الاجتماعية والإنسانية عموماً.

في المقابل، أسست أعمال الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن في الفكر العربي لمشروع نقدي أخلاقي للحداثة الغربية، ولكل منتجاتها الفكرية والثقافية والسياسية، ومن الأعمال الفكرية التي طالها النقد المعرفي؛ الأنموذج الاجتماعي للأخلاق عند إميل دوركايم، فحاول طه عبد الرحمن الوقوف على الخلفية الفلسفية التي أسس عليها دوركايم نموذجه الاجتماعي الأخلاقي، وكشف عن الكثير من مثالب الدرس الأخلاقي، ووضح انعكاسات عملية الفصل بين الأخلاق والدين على الأعمال السوسيولوجية لإميل دوركايم، وبيّن كيف قام دوركايم بعملية إبدال مفاهيم لاهوتية خالصة بمفاهيم علمانية بحتة، وهو ما نحاول في هذه المقالة الوقوف عليه، من خلال السعي إلى الإجابة عن التساؤلات التالية:

ـ ما هي المسلمات النقدية للنموذج الدهراني عند طه عبد الرحمن؟

ـ ما مفهوم الدين عند دوركايم؟ وكيف رفع الأخلاق إلى منزلة الدين في النموذج الاجتماعي ـ الأخلاقي؟

(*) البريد الإلكتروني: halimbacha680@yahoo.fr.

ـ ما هي خصائص الفعل الأخلاقي عند دوركايم؟ وما طبيعة العلاقة بين المجتمع والأخلاق؟

ـ ما هي أبرز الانتقادات التي وجهها طه عبد الرحمن للنموذج الاجتماعي للأخلاق عند إميل دوركايم؟

أوّلاً: المسلمات النقدية للأنموذج الدهراني عند طه عبد الرحمن

إذا كانت العلمانية تعني في أبسط مدلولاتها فصل الدين عن المجال السياسي، «ففصل الدين عن الدولة، وهي أكثر تعريفات العلمانية شيوعاً في العالم، سواء في الغرب أو في الشرق، وهي عبارة تعني حرفياً فصل المؤسسات الدينية الكنيسة عن المؤسسات السياسية الدولة. والعبارة تحصر عمليات العلمنة في المجال السياسي وربما الاقتصادي أيضاً، وتستبعد شتى النشاطات الإنسانية الأخرى» (المسيري، ٢٠٠٦: ٥٢)، فإن الدهرانية يقصد بها «فصل الأخلاق عن الدين»، تشكل نسقاً تصورياً وتأويلياً للعلاقة بين الأخلاق والدين يستحق أن ينزل رتبة ما يسمى الأنموذج، وتظهر هذه النسقية في الصيغ المختلفة التي اتخذتها، فصلاً عن المسلمات المضمرة العامة التي تجمع بينها (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٣٠).

ولا يخفى على الباحثين الأخلاقيين، أن أول من أسس لهذا الاتجاه الفكري الذي يفصل بين الأخلاق والدين فلاسفة الأنوار، رغم التباينات الفكرية بين روادها في معالجتهم للمسألة الأخلاقية، «إلا أن التنوير في مجمله يمثل نموذجاً يبرز مجموعة مشتركة من الافتراضات والمقتضيات التي تضفي عليه وحدة معينة، على الرغم مما يحفل به من تنوع داخلي» (الحلاق، ٢٠١٤: ٤٠). وتتمثل البؤرة المركزية لفلسفة التنوير باستبدال الأخلاق التقليدية التي مرجعيتها في الأغلب الأعم، الدين، بأخلاق علمانية مرجعيتها العقل الإنساني، ولم يتوقفوا عند الدعوى النظرية، بل راحوا يبشرون بهذه الأخلاق الدهرانية لتكون كأساس لحضارة كونية.

ومن هذا المنطلق، ينهض النموذج الدهراني في تصور طه عبد الرحمن على مجموعة من المسلّمات، التي تمثل أساساً كامناً في الكثير من الأعمال الفلسفية التي تنتمي إلى المجال التداولي الغربي، والتي تم بموجبها الفصل بين الدين والأخلاق، والملاحظ، أن هناك نوعين من الدهرانية: الدهرانية التي ترى أن الدين محض خرافة وأسطورة، ويجب على العقل الإنساني أن يتجاوزها، كما ذهب إلى ذلك، فولتير، وهناك دهرانية تفصل بين الأخلاق والدين، لكنها تقوم بعملية تدهير للدين، وتديين للأخلاق، فتقوم بسحب الصفات والخصائص الظاهرة الدينية لتكسبها للظاهرة الأخلاقية. لذلك، يرى طه عبد الرحمن أن أعمال السوسيولوجي الفرنسي إميل دوركايم تنتمي إلى نوع من «الدهرانية التي لا تعادي الدين المنزل، حتى يتبين كيف يتعاطى فصلها بين الأخلاق والدين مع الحقيقة الإيمانية» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٣٢).

واعتمد طه عبد الرحمن في نقد الأنموذج الدهراني على ثلاث مسلّمات رئيسة، يأتي في مقدمها، **مسلمة التبدل الديني**، حيث يرى طه أن الدين المنزل يتخذ صورتين، **إحداهما**، «الصورة الفطرية، وهي الصورة التي نزل بها الدين أول ما نزل، إيماناً وعملاً، على نبي مرسل، والتي تتحد مع فطرة الإنسان، باعتبارها ذاكرة أصيلة تحفظ آثار سابق اتصالها بالغيب: وهذا يعني أن الوحي المنزل شرط ضروري في الصورة الفطرة» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٣٢). أما **ثانيتهما**، فهي الصورة الوقتية، ويقصد بها «الصورة التي يتخذها الدين في كل فترة تنفصل أهله على الرسول الذي جاء به، والتي قد تشهد ترسبات اعتقادية وتصورية، وأيضاً تأثيرات مؤسسية وتقنينية تبعده، قليلاً أو كثيراً، عن أصله الفطري» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٣٢).

وتتمثل المسلمة الثانية بمسلّمة التخلق المزدوج، ومقتضاها أن كلتا الصورتين للدين تنعكس في الأخلاق، فالدين في صورته الفطرية يورث أخلاق الداخلية، «فالأصل في الصورة الفطرية أن ينطلق الدين من داخل الإنسان متجهاً إلى خارجه، بحيث يورثه أخلاق الباطن» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٣٢)، والدين في صورته الوقتية يورث الأخلاق الخارجية، «فالأصل في الصورة الوقتية أن ينطلق الدين من خارج الإنسان متجهاً إلى داخله، بحيث يورثه ابتداء، أخلاق الظاهر، ثم يجعله ينبني عليها أخلاق الباطن» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٣٢).

أما المسلمة النقدية الثالثة، فعنونها طه عبد الرحمن تحت مسمى: **مسلمة الآمرية الإلهية**، «مقتضاها أن ما أمر به الإله سبحانه من أعمال خير وعدل، سواء أعقل المؤمن عللها ومقاصدها أم لم يعقلها، وما نهى عنه منها، شر وظلم، سواء أعقل المؤمن عللها ومقاصدها أم لم يعقلها. وأن إتيان المأمورات يحقق بالضرورة تخلقه وإتيان المنهيات يحول بالضرورة دون تخلقه» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٣٣)، والقصد من الأمرية الإلهية، ما عبر عنه الفقهاء في الإسلام بإدراك مقاصد الشريعة، ويرى طه عبد الرحمن أن الدهرانية تسعى إلى الفصل بين الأخلاق والدين، وذلك رغبة منها في تأسيس لأخلاق مستقلة، «فتفصل الدهرانية الأخلاق عن الدين فصلاً، تختلف صيغه باختلاف مع التبدل الديني والتخلق المزدوج والآمرية الإلهية» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٣٣).

وتعود الجذور الفكرية لعملية فصل الأخلاق عن الدين إلى فلسفة الأنوار، التي حاول أصحابها التأسيس لأخلاق مستقلة، بسبب الآفات التي تعرضت لها الديانة المسيحية من وجهة نظرهم، وتمثلت في آفتين عظيمتين: **الأولى**، آفة الخرافة واللاعقلانية المعتقدات المسيحية»، فتطلع الأنواريون إلى مسيحية بلا خطيئة أو بلا تثليث أو بلا معجزات أو بلا أسرار (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٣٤)، والآفة **الثانية**، تمثلت في عدم تسامح المعتقدات المسيحية مع خصومها، والحروب والصراعات بين الطوائف المسيحية ذاتها، فدفعهم ذلك إلى ممارسة النقد على المسيحية والبحث عن بديل ديني منها. وضمن هذا التصور، تقع أعمال دوركايم في محاولته التأسيس لأخلاق اجتماعية تكون مستقلة عن الدين بشكل جزئي، بحيث لا يصبح يربطها بالدين، إلا ما يقدم لها من ضمانات، يلتزم بها الأفراد في المجتمعات الإنسانية المعاصرة.

ثانياً: الدين والصيغة الاجتماعية للنموذج الأخلاقي عند دوركايم

إذا ما أردنا أن نفهم عملية الفصل بين الأخلاق والدين في الدرس السوسيولوجي عند إميل دروكايم، ينبغي علينا في أول خطوة تحديد مفهوم الدين، ومقارنته بمفهوم الأخلاق عند دوركايم. ينطلق دوركايم من فكرة، مفادها أن الدين في صورته الراهنة، لا يمكننا فهمه إلا من خلال العودة إلى المجتمعات البدائية، ووضع في مقدمة كتابه الشهير: **الأشكال الأولية للحياة الدينية**، مجموعة من المبررات لتناوله الدين عند العشائر الأسترالية، لأنها بزعمه، أقدم المجتمعات الإنسانية التي ظهرت فيها المؤسسة الدينية، ووفق الرؤية التاريخية للدين عند دوركايم، «لا يمكننا التوصل إلى فهم الأديان المتأخرة الظهور، إلا بتتبع كيفية تكونها تدريجياً في التاريخ. وبالفعل، فالتاريخ هو طريقة التحليل البياني الوحيدة التي يمكن تطبيقها في هذا المجال، وهو الوحيد الذي يتيح لنا تحليل مؤسسة ما إلى عناصرها الأولى، لأنه يظهرها لنا، وهي تتولد في الزمن، واحداً بعد آخر» (الدين والمجتمع ونظرية المعرفة، ٢٠١٥: ١١٩).

ونستشف من هذا القول، أن الرؤية التاريخية التطورية للدين، ترى أن الديانات الراهنة ما هي إلا تنويع على هذا الدين البدائي، فيرى دوركايم أن جميع الديانات متشابهة، «لأنها لا تعدو أن تكون تنويعات من نفس الجنس، فهي تتضمن بالضرورة عناصر جوهرية مشتركة» (سالم، ٢٠١٥: ١٢٠). ومن هنا، أكد دوركايم نوعاً من الارتباط العضوي بين المجتمعات التقليدية والمجتمعات الحداثية؛ فقد دافع عن فكرة استمرارية بين المجتمعات القديمة المسماة دينية، والمجتمعات المسماة علمانية، أي فكرة العلاقة الماهوية المتبادلة بين الدين والمجتمع» (أحجيج، ٢٠١٥: ٩٤).

وفق هذه الرؤية التاريخية للدين، فصل دوركايم بين العالمَين المتعالي والحسي، ونزع الطابع اللاهوتي عن الدين، من خلال نفي البعد الميتافيزيقي للدين، «فاستبعد دوركايم القول إن الدين اعتقاد في كائنات فوق طبيعية، وأن الناس يؤمنون بهذه الكائنات، بهدف تفسير الأشياء التي تتجاوز حدود معرفتهم وفهمهم، ويقدم دوركايم استدلاله على تهافت هذا التفسير، **أولاً**، بالتشديد على أنه ليس هناك دليل على أن الإنسان البدائي وجد الأشياء غامضة وملغزة، وحاول اللجوء إلى الكائنات فوق الطبيعية» (أحجيج، ٢٠١٥: ٩٨).

ونلحظ في هذا المقام، عملية استبعاد كلي لفكرة المتعالي عن الدين، وبمفهوم طه عبد الرحمن نزع الصورة الفطرية عن الدين، تلك الصورة التي تتخذ شكل وحي إلهي. ويذهب دوركايم إلى أبعد من ذلك، عندما يؤكد أن البشرية عرفت ديانات بلا آلهة، وتالياً، لا يمكن تفسير الدين بتفسير ظواهر فوق طبيعية (Surnaturel)، بل في موقف المجتمعات الإنسانية من هذه الظواهر، «ذلك أن حاويات المعتقدات الدينية، والأشياء المقدسة، تتنوع تنوعاً شديداً؛ فهناك ديانات لا تتضمن أي مرجعيات طبيعية، ويقدم دوركايم مثلاً عليها، الديانة البوذية والمسيحية في بعض مراحلها. ويضيف دوركايم أن بعض الديانات التي

كانت تتضمن بالإيمان البتة، تاو آلهة، كانت تشتمل على طقوس دينية عديدة، لم يثبت أن لها علاقة بتلك المعتقدات الإيمانية» (أحجيج، ٢٠١٥: ٩٨).

إن المبرر الوحيد لوجود الظاهرة الدينية في المجتمعات القديمة هو الأخلاق عند دوركايم، بمعنى كل ديانة هي نظام أخلاقي، تسهم في تشكيل النظام الاجتماعي. وعليه، «فالأديان إنما هي أنساق أخلاق تقليدية وطقوس غيبية تتكافأ أو تتعادل في ما بينها، بحيث لا يجوز ترجيح بعضها على بعض، لأن ما يتم به الترجيح مفقود فيها؛ فلا علم معها يمكن النظر فيه، ولا عقل فيها يمكن الاحتكام إليه. وهذا الرأي على شهرته، هو في غاية الفساد» (عبد الرحمن، ٢٠١٢أ: ٦٣).

من هذا المنطلق، لا وجود لكائن فوق طبيعي، بل كل ما يعتقده الناس في أرواح يرمزون إليها بأشياء معينة في الحياة الاجتماعية. «فالحال أن الاعتقاد في الروح، ككل المعتقدات الدينية، يطابق شيئاً واقعياً، تمثيل رمزي للعلاقة بين الفرد والمجتمع، فالروح هي ذلك الجزء من المجتمع الموجود داخل الفرد. إنها السلطة الأخلاقية للمجتمع، التي تعد المرجع الموضوعي الكامن خلف فكرة الروح» (أحجيج، ٢٠١٥: ٩٩)، وهي الرؤية نفسها، نجدها عند عالم الأديان مرسيا أليادة، الذي يرى أن تاريخ الأديان، «من أكثرها بدائية إلى أحسنها إعداداً، إنما هو شكل من تراكم المقدسات. ومن أكثر التجليات بدائية، على سبيل المثال، إظهار المقدس في موضوع ما، حجر أو شجرة، حتى التجلي الأعلى الذي هو بالنسبة للمسيحي، تجسيد الإله في يسوع المسيح، ولم يوجد حلاً للاستمرارية، فهو دوماً التصرف الغامض ذاته: إظهار لشيء ما من كل آخر، ولحقيقة لا تنتمي إلى عالمنا، في موضوعات تشكل جزءاً لا يتجزأ من عالمنا الطبيعي والدنيوي» (إلياد، ١٩٨٨: ١٧).

يرى طه عبد الرحمن، أن الأديان تتفاضل في ما بينها من حيث النوع؛ «فالأديان لا تتفاضل أنواعاً فحسب، بل أيضاً تتفاضل أطواراً، فإذا كانت أديان الشرك هي من وضع الإنسان أنواعاً مختلفة قد يكون بعضها مر بمراحل متعددة، فإن أديان التوحيد التي هي من وحي الإله الحق نوع واحد تقلّب في أطوار مختلفة» (عبد الرحمن، ٢٠١٢أ: ٦٣). وتالياً، فإن الرؤية التاريخية لتطور الدين عند دوركايم يشوبها التبسيط والاختزال؛ فهناك ديانات صنعت حضارات، بينما ديانات بعض المجتمعات أو القبائل البدائية لم تصنع نظماً اجتماعية. ويرجع ذلك إلى الاختلاف في النسق التفسيري للوجود الذي تنطوي عليه كل ديانة». على المستوى العمودي التاريخي، هناك اختلافات كبيرة بين الديانات المجردة والنسقية، من مثل الديانات الكتابية، والديانات الأولية التي ظلت ممركزة حول العلاقة المباشرة مع الطبيعة بعوالمها الخفية والظاهرة. وهذه الاختلافات لها أثر كبير في نوعية العلاقة بين المقدس والديني» (الزاهي، ٢٠١١: ٣٦).

يتصور دوركايم أن الحياة الدينية بدأت بتقديس الإنسان لبعض الأشياء كالحيوانات أو بعض النباتات، وغيرها من الموجودات الطبيعية، وتالياً، فكرة الإله المفارق للوجود، هي ابتكار إنساني، ظهر مع التطورات والتغيرات التي لحقت المجتمعات الإنسانية على مر الأزمنة التاريخية، «ففي الأصل لم تكن هناك آلهة مميزة عن العالم، أو على الأصح، لم

يكن هناك الآلهة، بل كائنات مقدسة، من غير أن تحتمل الصفة المقدسة التي تتاح لها، على أية حقيقة خارجية، تعتبر مصدراً لها؛ فحيوانات أو نباتات النوع التي تتخذ طوطماً، تكون موضوع العبادة. ولكن هذا لا يعني أن هناك أصلاً من نوع خاص، جاء يهبها من الخارج طبيعتها الإلهية» (دوركايم، ٢٠١٥ب: ٣٥٩)، ليصل دوركايم إلى تقديم مفهومه للدين، بقوله: «الدين نسق موحد من المعتقدات الإيمانية (Système solidaire de croyances)، والممارسات المرتبطة بالأشياء المقدسة، ومنفصلة ومرحمة، أنها عقائد وممارسات توحد في جماعة أخلاقية واحدة تسمى كنسية، كل الذين ينتمون إليها» (Durkheim, 1912: 51). ويخلص دوركايم إلى فكرة جوهرية اصطبغت بها جل أعماله السوسيولوجية، وهي أن الدين ما هو إلا ابتكار مجتمعي، فحيثما وجدت المجتمعات والجماعات الإنسانية ظهر الدين، ويتخذ شكل سلطة أخلاقية، تسهم في عملية ضبط النظام الاجتماعي، «ولكي يبرهن دوركايم على أطروحته القائلة بالتطابق بين الدين والمجتمع، اختار، موضوعاً له، الديانة الطوطمية في مجتمع عشائري هو مجتمع الأبورجيين الأسترالية، وتتميز هذه الديانة بكون أعضاء العشيرة أنفسهم موحدين برابطة القرابة، لكنها قرابة لا تقوم على الدم، وإنما على اسم مشترك هو اسم شيء مادي الطوطم، تعتقد العشيرة بأن لها بفضله، علاقات قرابة تربط أعضاءها» (أحجيج، ٢٠١٥: ١٠٠). وهنا، تمت عملية قلب مفهومية للدين؛ فالدين من صورة فطرية وحي إلهي، وصورة وقتية: الممارسات الدينية عبر التاريخ، وما يطالها من تحريف للدين الأصلي، إلى تحويل الجانب الانحرافي للدين هو الأصل، والجانب الفرعي هو الأصل، «وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق تحتها، إذا زاد فضل الخلق زادت درجة الشعيرة،وإذا نقص نقصت، كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حسُن السلوك حسُن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء» (عبد الرحمن، ٢٠٠٠: ٥٣).

ومن زاوية أخرى، يرى دوركايم أن القداسة الدينية تضاءلت عبر المسار التاريخي لمصلحة الدنيوي، إلى أن أصبحت القداسة تحتل مكانية هامشية في المجتمعات المعاصرة، بسبب أن الدين ينظم العلاقات العمودية مع الآلهة، دونما التفاف إلى العلاقات الأفقية، أي علاقة الأفراد مع بعضهم البعض»، فالمعلومات الدينية هي التي تصلح وحدها لتكون أساساً لتربية، تضع نصب عينيها قبل كل شيء، تعليم الإنسان ما يجب عليه عمله نحو الكائنات المقدسة، ولكن الأوضاع تغيرت تدريجياً؛ فتعددت الواجبات الإنسانية وتحدت وأخذت تحتل مكان الصادرة، على حين، أن الواجبات الأخرى، أخذت على العكس من ذلك في الاضمحلال» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ٨).

إذاً، اتسعت الهوة بين العالم المقدس (Sacre) والعالم الدنيوي (Profane)، وبات الدنيوي في تزايد، بينما العالم المقدس في تضاؤل مستمر في المجتمعات الإنسانية المعاصرة. ومن هذا المنطلق، لم تبقَ من وظيفة للدين سوى الطابع الإلزامي للأخلاق، فلا يمكن تأسيس أخلاق بدون جوهر ديني خالص. ودعا إميل دوركايم إلى تربية دهرانية تكون مرجعيتها العقل الإنساني، وتقتصر فيها وظيفة الدين على حماية الأخلاق، «فالنظام الخلقي لم يشرع للآلهة، وإنما شرُع للناس، والدين إنما يتدخل ليضمن له قوة النفاذ. وهكذا، نجد

أن مادة واجباتنا تتحرر بنسبة كبيرة من التعاليم الدينية، وكل ما يربطها بهذه التعاليم الآن، هو رباط ضمان لا رباط أساس» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ٩).

ويرى دوركايم أن بعض التعاليم الدينية ما هي إلا واجبات أخلاقية. لذلك، يجب أن نقوم بإبدال الرموز الدينية بقواعد أخلاقية نضبط بها السلوك الإنساني، «فحين نشرع في إنشاء تربية أخلاقية غير قائمة على الدين. فلا يكفي ذلك أن نحذف، بل يجب أن نبدل. يجب أن نكشف عن هذه القوى الأخلاقية التي لم يستطع الناس حتى الآن تصورها إلا في صورة رموز دينية. يجب أن ننزع عنها هذه الرموز، ونبرزها في حقيقتها العقلية» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ١٢ ـ ١٣). في حين، ترى مقاربات أخرى أن الدين لا يتسلط على الوجود الإنساني، بقدر ما يعمل على تحريره، «فالوحي لا يتسلط على العقل من خارج، وإنما، على العكس من ذلك، يتولى تحريره من الداخل، إذ يحرره من أخطائه، مسدداً له، أيضاً يحرره من نقصه، مكملاً له. وأخيراً، يحرره من جهله، معلماً له ما لم يعلم» (عبد الرحمن، ٢٠١٢ب: ٩٨).

انتقد طه عبد الرحمن النموذج الاجتماعي للأخلاق عند إميل دوركايم، الذي حاول التأسيس لأخلاق بديلة من الدين، في نقطتين مهمتين: **الأولى**، إشكالية الثبات والتغير في الأخلاق، فجعل دوركايم من الأخلاق الاجتماعية المتغيرة سلطة عليا على الأخلاق الثابتة التي مرجعيتها الدين، مما يوحي بنسبية الأخلاق، التي تفضي إلى تدمير جوهرها الاجتماعي، «فالقول بتغير الأخلاق بحسب النماذج الاجتماعية، يشعر بتفوق الأخلاق المتغيرة على الأخلاق الثابتة؛ والحال أنه لما كانت الأخلاق هي مجال الواجبات والقيم، كانت أَولى بالثبات منه بالتغير، لأن الواجب أو القيمة تجعل الإنسان يرتقي عن واقعه؛ وهذا ارتقاء له مزيد من التخلق إلا متى أقام في الرتبة التي ارتقى إليها» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٤٦).

و**الثانية**، تتمثل في أن علمنة الأخلاق الدينية لا تزيد من قيمتها المعنوية، بقدر ما تحط منها على مستوى الممارسات والسلوكيات الإنسانية، «فالتغيير الذي لحق الأخلاق الدينية في شكل تدهير لها لا يدل، بالضرورة، على مزيد من الإنتاجية الخلقية والإبداعية المعنوية، بل قد يدل على النقص فيهما، مع العلم أن الإنتاجية الخلقية لا تقاس بالإنتاجية الخلقية، ولا الإبداعية المعنوية تقاس بالإبداعية المادية» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٤٦).

ثالثاً: المجتمع والصيغة الاجتماعية للنموذج الأخلاقي عند دوركايم

أبقى دوركايم على الصلة الوثيقة بين الدين والأخلاق الدهرانية التي أسسها، وقام بسحب الطابع القداسي للدين على الأخلاق، لأن الأخلاق بدون دين، لا يمكن أن يلتزم بها الأفراد في المجتمعات الإنسانية، «لقد ارتضينا أمام أنفسنا بألّا ندرّس في مدارسنا إلا تربية أخلاقية تخضع برمتها لمبادئ العقل، ومعنى ذلك أنها تبعد من نطاقها كل المبادئ المستمدة من الأديان المنزلة، كل ذلك يحدد لنا بدقة الوضع الذي تكون عليه التربية الأخلاقية في هذا العصر من التاريخ الذي نعيش فيه» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ٢٠).

إن عملية الفصل النهائي للأخلاق عن الدين في منظور دوركايم، يسهم في تجفيف البعد العاطفي للالتزام الأخلاقي. لذلك وجب ترك صلة وشيجة بين الأخلاق والدين، من دون أن يعني ذلك العودة إلى الأخلاق الدينية، «فالمبادئ الخلقية الخاضعة للعقل شبيهة في محتواها بالأخلاق التي تعتمد على سلطة أخرى غير سلطة العقل، وذلك لأن تقدم مذهب العقل لا بد أن يصاحبه تقدم في الشعور بقيمة الفرد. ويترتب على ذلك، أن يصبح شعورنا الخلقي مرهفاً، بحيث يظهر لنا ظلم بعض العلاقات الاجتماعية وتوزيع بعض الحقوق والواجبات، وما إلى ذلك من الأمور التي لم تكن تزعج ضمائرنا حتى ذلك الحين» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ٢٠). فتؤدي زيادة العقلانية المجردة إلى زيادة الفردانية المتحررة من كل قيمة في المجتمعات المعاصرة. لذلك، وجب من منظور دوركايم أن نحافظ على صلة ظاهرية بين الأخلاق والدين.

من خصائص النموذج الاجتماعي للأخلاق عند دوركايم اتصافه بالالتزام القهري، بمعنى لا خيار للفرد في الأخذ به أو تركه، بل لا بد من أن تمتلك الأخلاق الدنيوية سلطة القهر على الأفراد، «فالقواعد الأخلاقية لم تكن مجرد تسمية أخرى تطلق على عادات باطنة، ما دامت تحدد السلوك من الخارج بطريقة آمرة، فلا بد من أجل طاعتها، وبالتالي، من أجل القدرة على السلوك الأخلاقي، لن يتم للمرء إدراك تلك السلطة الذاتية التي تكمن فيها. بعبارة أخرى، ينبغي أن يتم تكوين المرء، بحيث يحس بسمو القوى الأخلاقية التي تعلو قيمتها على قواه الخاصة، وينحني أمامها خاشعاً» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ٣٥). وليقبل الفرد في المجتمع تلك السلطة، يجب تنشئته وتربيته على تلك الممارسات الأخلاقية.

لكنّ طه عبد الرحمن يرى أن فكرة الوازع الأخلاقي الداخلي يمدنا بها الدين في صورته الفطرية، «فينظر دوركايم إلى الأخلاق على أنها نموذج سلوكي واحد لا يفرق بين ظاهرها وباطنها، وإن من جهة أخرى نعلم أن دوركايم يريد أن يحدث تجديداً عميقاً في العلوم الإنسانية، جاعلاً من هذا التجديد المهمة التي يتولاها علم الاجتماع» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٤٥). وتكشف الفلسفات الأخلاقية أن الممارسات الأخلاقية تتخذ طريقين: «إما طريق الإلزام الذي هو عبارة عن جملة من الأوامر والنواهي التي تفرض من خارج على إرادة الإنسان، وإما طريقة الاعتبار الذي هو عبارة عن جملة من المعاني والقيم التي يستنبطها الإنسان تلقائياً مما يشهده من أفعال ويتقوله من أقوال» (عبد الرحمن، ٢٠٠٠: ١٥٦). ويرى طه عبد الرحمن، أنه إذا ما فاضلنا بين الطريقتين، وجدنا الثانية أنسب وأقوم. «وإذا نحن جمعنا بين مقتضى الحرية للإنسان المنتظر ومقتضى الحدث للحياة الخلقية، لزمنا الأخذ بعين الاعتبار، أي إيراد الأحكام الخلقية، لا في صورة أوامر وإنما في صورة أخبار، ولا في صورة نسق وإنما في صورة قصص، لأن الأخلاق أفعال حية، والأفعال الحية هي تاريخ لا يحيا إلا بالقصة، فتكون أخلاق الإنسان هي قصته التي تحدد هويته» (عبد الرحمن، ٢٠٠٠: ١٥٧).

لذلك، النموذج الاجتماعي للأخلاق عند دوركايم يركز فقط على الأبعاد الخارجية، ويهمل الأبعاد الداخلية للذات الإنسانية. والأصل أن النظام الأخلاقي، «يوجهنا نحو هذه

السيطرة على النفس بالذات، فهو الذي يعلمنا كيف نسلك على غير ما ترغب دوافعنا الباطنية، ولا يدع نشاطنا ينساب في مجراه الطبيعي. إنه ليعلمنا كيف نسلك بمجهود؛ إذ إن كل فعل أخلاقي يتضمن مقامة نبديها لميل معين، وكبتنا لشهوة ما، وتقييداً لنزع خاص» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٤٧).

يرى دوركايم أن الفعل الأخلاقي، يجب أن يرتبط بغايات تحددها مصالح الذات الجمعية، ولا تحددها مصالح الذات الفردية، «فالفعل الأخلاقي هو حقاً ذلك الذي يهدف إلى غايات غير ذاتية، غير أن تعلم الغايات غير الذاتية، لا يمكن أن تكون غايات الفرد غير الفاعل، أو عدد من الأفراد غيره. وتكون النتيجة، ذلك أن هذه الغايات لا تختص بشيء آخر غير الأفراد؛ فهي فوق فردية» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ٥٩). وعلى هذا الأساس، يطرح السؤال: من يحدد غايات الفعل الأخلاقي؟ «فالغايات الأخلاقية هي تلك التي تتخذ من المجتمع هدفاً، والسلوك الأخلاقي هو السلوك الذي يهدف لصالح جماعي... فالعلاقات الأخلاقية هي علاقات بين ضمائر، وليس هناك ما يخرج من نطاق ضمير يعلو عليه، ويخرج عن نطاق ضمائر الأفراد الآخرين من البشر ويعلو عليهم، إلا كائن واحد ذو ضمير، هو المجتمع» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ٦٠). وبدلاً من الدين كإطار مرجعي يحدد غايات الفعل الأخلاقي، يتحول المجتمع إلى إطار مرجعي يحدد غايات الفعل الأخلاقي. ومن هنا، تم إزاحة أخلاق الخارج التي يورثها الدين في صورته الوقتية إلى المجتمع في صورته الجمعية، «فالأخلاق ليست مجموعة من المبادئ الأخلاقية المتجاوزة لرغبات الفرد ومصلحته الشخصية والتي يلتزم بها الإنسان، وإنما هي مجموعة من الإجراءات التي يتفق عليها أعضاء مجتمع» (المسيري، ٢٠٠٦: ١٧٣).

تعمل الأخلاق الدنيوية عند دوركايم على جعل الذات الإنسانية تابعة لمحيطها الخارجي، «فلو تأملنا في أركان الأخلاق التي وضعها دوركايم لتتكشف لنا أنها لا تنزل نفس الرتبة، إذ يبدو أن الركنين الأولين، أي روح الانضباط والتعلق بالجماعية، منوطان بالوجود الخارجي؛ إذ إن سلطة القاعدة الأخلاقية تأتي من كونها مفروضة من الخارج وقاهرة لمشيئة الفرد، في حين أن استقلال الإرادة منوط بآلة وجود الداخلي» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٥٤).

أما على مستوى آخر، فإن القواعد الأخلاقية في منظور دوركايم تتميز بالإلزام الخارجي؛ فهذه القواعد الأخلاقية، هي قواعد مزودة بسلطة خاصة، «من شأنها أن تجعل من هذه القواعد، أمراً مطاعاً، باعتبارها قواعد آمرة. وعلى هذا النحو، سيجد الإنسان فكرة الواجب مرة أخرى ... إن الإلزام يمثل خصيصة من الخصائص الأولى للقواعد الأخلاقية» (دوركايم، ١٩٦٦: ٦٩).

انتقد دوركايم مفهوم الواجب الأخلاقي عند كانط، الذي يرى أن الأخلاق مشروطة بحرية الإنسان: «فالأخلاق، من جهة ما، هي مؤسسة على مفهوم الإنسان بما هو كائن حر، ولكن هو بذلك تحديداً، ملزم لنفسه بنفسه من خلال العقل بقوانين لا مشروطة، هي لا تحتاج لا إلى فكرة كائن آخر فوق الإنسان حتى يعرف واجبه، ولا إلى دافع آخر غير القانون نفسه حتى يلاحظه» (كانط، ٢٠١٢: ٤٤)، ومن هذا المنطلق، لا تحتاج الأخلاق إلى

الدين، «فالأخلاق لا تحتاج أبداً في ما يتعلق بذاتها (سواء أكان موضوعياً، في ما يخص الإرادة، أو ذاتياً في ما يخص الاستطاعة) إلى الدين، بل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية بذاتها» (كانط، ٢٠١٢: ٤٤). يرى كانط أن الواجب يؤدى لأنه واجب، دونما تعلقه بشيء خارجي، ويتعلق الواجب بمبدأ الإرادة الخيرة، في حين، يرى دوركايم أن الأخلاق لا بد لها من الرغبة في الفعل. «ومن ثم يبدو أن الإلزام أو الواجب، لا يفسر غير مظهر واحد من مظاهر الفعل الأخلاقي، وهو بعد مظهر مجرد. أما الرغبة في الفعل، فهي هذه الخصيصة الأخرى لذلك الفعل» (دوركايم، ١٩٦٦: ٦٩). من جهة أخرى، ما يرغب فيه الفرد هو تعبير عن رغبات المجتمع باعتباره الخير الاسمي. «هذا الفرد لا يمكن أن يوجد خارج إطار المجتمع، لأنه لا يستطيع أن ينكر المجتمع، إلا إذا أنكر نفسه. كما سيتبين من جهة أخرى، في الوقت نفسه، أنه لما كان المجتمع يفوق الفرد ويتجاوز أمره؛ فإن هذا الفرد يستطيع، والأمر كذلك، إن يتجه بميله إلى المجتمع، وأن يرغب فيه، من دون أن يعاني من ذلك، قهراً لطبيعته» (دوركايم، ١٩٦٦: ٧٠).

يرى طه عبد الرحمن أن دوركايم قام بعملية قلب لمفهوم الإرادة الذي استعاره من كانط، فبدلاً من أن ترتبط الإرادة بالذات الداخلية الإنسانية، حوّلها دوركايم إلى إرادة مصدرها المحيط الاجتماعي الخارجي. وكذلك، اعتبرها مفهوماً علمياً ينال بواسطة التربية والعلم. «فاستقلال الإرادة ينال بنيل العلم بالأسباب التي تؤثر في القواعد الأخلاقية، لأن الإرادة تغدو، إذاك، متعلقة بما هو عقلي صريح، وتعلقها هذا هو عين استقلالها. ومعلوم أن هذا اللباس، على ما يتصوره دوركايم عبارة عن لباس خارجي، فيلزم أنه قد نقل هذه الإرادة من صيغتها الداخلية إلى صيغة خارجية صريحة» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٥٥).

رابعاً: الضمير الجمعي والصيغة الاجتماعية للأنموذج الأخلاقي عند دوركايم

إذا كانت الأخلاق الدنيوية عند دوركايم تنهض على مرجعية عقلية لا صلة لها بالدين، فإنه لا بد من البحث عن كائن أسمى يشبه الإله، يؤدي وظيفته نفسها. «فوجد دوركايم ضالته في المجتمع باعتباره كياناً مستقلاً عن أفراده. وبهذا، يكون دوركايم قد استبدل الآمرية الإلهية بآمرية آدمية، ناسباً إلى المجتمع كل صفات الجلال والجمال التي يختص بها الإله في أخلاق الدين المُنزل» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٦٣).

من هذا المنطلق، يرى دوركايم أن المجتمع هو الذي يحدد نمط أو نموذج الإنسان المثالي، وليس الدين. «فكل مجتمع يقوم بتحديد صورة مثالية للإنسان، أي ما يجب أن يكون على المستوى العقلي والفيزيائي والأخلاقي، وأن هذه الصورة المثالية تتحدد ببعض المعايير، وهي المعايير نفسها بالنسبة إلى أي مواطن، مع أن هذه الصورة تتباين في بعض المستويات، وفقاً لتباين الأوساط الاجتماعية التي يشتمل عليها مجتمع ما» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ٦٣).

وتتمثل المهمة الرئيسية للمجتمع في كونه أولاً، تعبيراً عن ذواتنا الجمعية. وعلى هذا الأساس، يحدد لنا الغايات التي يجب أن نسعى إلى تحقيقها، ويوازن بين مصالحنا الذاتية ومصالحنا الجماعية. «فالمجتمع الذي يسحبنا خارج ذواتنا، ويُكرهنا على الموازنة بين مصالحنا والمصالح الأخرى، هو الذي يعلمنا كيف نسيطر على عواطفنا واندفاعاتنا وغرائزنا، وأن نخضعها للقانون، وأن نوجه أنفسنا، وندربها على الحرمان، وعلى التضحية بالذات، وأن نخضع مآربنا الشخصية لغايات اجتماعية أكثر سمواً» (دوركايم، ٢٠١٥أ: ٧٢). وإذ افترض كانط فكرة إله مجاوز لعالم الوجود، ليعطي بناء منطقياً لأخلاق الواجب، فإن دوركايم افترض وجود المجتمع كإله يتجاوز ذواتنا وشعورنا. «فقد افترض كانط إلهاً، بغير هذا الفرض يصبح أمراً لأخلاق في ما يرى معقولاً، وافترضنا نحن المجتمع، من حيث هو آمر يختلف نوعياً عن الأفراد، لأنه بغير ذلك، تغدو الأخلاق، ليست بذات موضوع، ويمسي الواجب كانط، ولا سند يعتمد عليه» (دوركايم، ١٩٦٦: ٩٢). ويرى طه عبد الرحمن، أن دوركايم برفعه المجتمع إلى رتبة الألوهية، «يكون قد رفع إلهاً، لا ذاتاً مشخصة، وإنما ذات مجردة، أي على خلاف ما يدعيه، ذات تجاوز التجربة الحسية مجاوزة لكليات الذهنية؛ فنحن لا نرى المجتمع عياناً، بل كل ما نراه هو الأفراد، إما متفرقين أو مجتمعين» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٦٥).

وزاد الأمر دوركايم توضيحياً، عندما اعتبر أن الفكرة الألوهية ما هي إلا تعبير رمزي عن المجتمع الذي نعيش فيه. «وربما اقتضى هذا المسلك نوعاً من الاختيار بين الله والمجتمع، ومن جهتي لا أحسب أن الأمر بحاجة هنا إلى علاج الأسباب التي تؤيد هذا الحل، أو تخذل ذلك، فواضح أن هذين الحلين ملتحمان، يلتصق أحدهما بالآخر... فإني لا أرى في الألوهية غير المجتمع، وقد استحال إلى صورة، وتفكير على نحو رمزي» (دوركايم، ١٩٦٦: ٩٢).

في منظور دوركايم المجتمع يأمرنا، لأنه بالنسبة إلينا شيء خارجي. وإن هذا الفرق المعنوي القائم بيننا وبينه، هو الذي يجعل منه سلطة، تذعن لها إرادتنا. «فالمجتمع هو نفسه في الحقيقة الذي أنشأ هذه الفردية الأخلاقية التي تعني عبادة الفرد؛ فالمجتمع هو الذي سن نظام هذه العبادة، وهو الذي صنع من الإنسان إلهاً، وهو نفسه الذي صار، عبداً لهذا الإله» (دوركايم، ١٩٦٦: ١٠١).

ونظراً إلى زيادة معدلات الفردانية في المجتمعات الغربية المعاصرة، يرى دوركايم ضرورة تأسيس علم يعنى بدراسة الوقائع الأخلاقية، يكون بمثابة الموجِّه الأخلاقي للأفراد. «على أن العلم بالواقع الأخلاقي هنا، مثله مثل العلم بالواقع في أي مجال آخر؛ أمر يسمح بتعديل هذا الواقع وتوجيهه. فالعلم بالرأي العام الأخلاقي مثلاً، يمدنا بوسائل السيطرة عليه، كما يرشدنا إلى ما يتطلبه من علاج وتعديل» (دوركايم، ١٩٦٦: ١٠٣). ويتمثل هذا المشروع في أنسنة الأخلاق ومختلف الظواهر الاجتماعية، كوقائع اجتماعية موضوعية خارجية، «علينا أن نهتم بالظاهرة الاجتماعية في حد ذاتها، ومنفصلة عن وعي الأفراد الذين يقومون بتمثلها، علينا أن ندرسها من الخارج كأشياء خارجية، وهي الصفة التي تتقدم بها إلينا. وحتى وإن كانت الصفة الخارجية هذه ظاهرية فقط، فإن الأوهام ستزول كلما

تقدم العلم، وسنرى كيف أن الخارج يدخل في الداخل، إن صحت العبارة» (دوركايم، ٢٠٠٨: ٥٥).

يمكننا القيام بإصلاح أخلاقي للمجتمع باستخدام علم الوقائع الأخلاقية، ونقنع الفرد بأن المجتمع يمثل بالنسبة إليه موقع الإله، كما نلتمس ذلك في الديانات، «فإننا نرى المؤمن يخضع لله، لأنه إله في ما يعتقد، ترجع الأمور؛ فهو الذي وطأ له سبيل الوجود، وهو الذي يبرأ الروح، ويهب العقل والتفكير. ونحن بالمثل نمارس هذه العاطفة نفسها، نحو المجتمع، بل ولمثل هذه الأسباب عينها» (دوركايم، ١٩٦٦: ١٣٠). ولوصل الفرد بالمجتمع، يتشكل مفهوم دوركايم الشعور الجمعي (Conscience Collective) «وهو مجموعة المعتقدات والمشاعر المشتركة بين متوسط أعضاء مجتمع واحد، تؤلف نظاماً معيناً، له حياته الخاصة، ويمكن تسميتها بالوجدان الجمعي أو المشترك. لا ريب في أن ركيزة هذا الوجدان ليست في عضو فرد، بل هو التعريف منتشر في المجتمع بجملته، ولكن هذا لا يمنع من أن تكون له صفاته النوعية، التي تجعل منه حقيقة مميزة» (دوركايم، ٢٠١٥ب: ١١١).

بينما يرى طه عبد الرحمن أن عملية تديين الأخلاق لا يكسبها صفة القداسة، «فدوركايم ما فتئ يصرح أنه ينقل المعاني الدينية إلى لغة عقلية؛ ولا يخفى أن عقلنة هذه المعاني لا يجردها من صورتها الدينية، ولا بالأولى قطعها عن أصلها الديني، لا أن يعتبر الديني مرادف اللاعقلي أو مرادفاً للسحري، وهذا لا يصح البتة، لأن من الحقائق الدينية ما هو مبني في أصله بناء عقلياً، فضلاً عن أن العقلي لا ينحصر معناه في العلمي، بل يتسع لكل معرفة نافعة، حتى ولو كانت معرفة وجدانية» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٦٦).

من جهة أخرى، راح دوركايم محاولاً عدم قطع الصلة بين الأخلاق والدين، «فيؤكد دوركايم الصلة بين الأخلاق والدين، بل يجعل الخاصية الدينية مقارنة للأخلاق لا تنفك عنها، بحيث لو فقدتها، لصارت غير ما هي؛ ولا يخفى أيضاً أن الوشائج القوية بين الطرفين لا يمكن عقلنتها على مقتضى التصور العلمي للعقل الذي يعتمده دوركايم» (عبد الرحمن، ٢٠١٥: ٦٦). وكما نعلم أن الشعائر الدينية تورث الأخلاق، وتسهم في تثبيتها لدى الأفراد، «وجب أن يكون الغرض الأول من الشعائر هو تحصيل الأخلاق، بحيث تكون قيمة الشعيرة معلقة بقيمة الخلق تحتها. إذا زاد فضل الخلق زادت درجة الشعيرة، وإذا نقص نقصت كما تكون قيمة أداء الشعيرة معلقة بمدى تحقق هذا الخلق في سلوك مؤديها، إذا حسُن السلوك حسن الأداء، وإذا ساء السلوك ساء الأداء» (عبد الرحمن، ٢٠٠٠: ٥٣).

خاتمة

في الختام، إن أهم النتائج التي نخلص إليها في هذه المقالة العلمية، نوجزها في مجموعة النقاط التالية:

١ ـ إن الدهرانية التي تسعى إلى تأسيس أخلاق بدون إلهيات، لا تعدو أن تكون محاولة بائسة معرفياً وفلسفياً لعملية قلب لخصائص الدين الجوهرية، أو عملية سحب للخصائص

الظاهرة الدينية على الظاهرة الأخلاقية. لذلك، إن عملية القلب التصوري والمفهومي للدين، فمن المحال أن يؤدي تديين الأخلاق إلى القداسة الدينية ذاتها.

٢ ـ أسس دوركايم لمفهوم الدين وفق رؤية تطورية تاريخية له، حيث يرى أن الدين البدائي ممثل في الطوطم أقدم ممارسات دينية عرفتها الإنسانية. وبناء عليها يمكننا فهم الدين في زمننا الراهن، ويرى أن الدين يقسم العالم إلى عالم مقدس وعالم دنيوي، وأن المقدس انحصر لمصلحة الدنيوي في المجتمعات المعاصرة. لذلك، لم تبقَ له من وظيفة سوى إضفاء خاصية القداسة على الأخلاق، ويتمثل النقد الذي وجه طه عبد الرحمن لهذا المفهوم للدين عند دوركايم، في نقطتين: **أولاً**، الفصل التعسفي بين الدين في صورته الفطرية الخالصة والدين في صورته الوقتية، وتوهم أن الدين يغطي الدنيوي بأسره، بينما الدين لا يحتل إلا مكانة ضئيلة في الدنيوي، لأن محل اشتغاله الجانب الروحاني وليس الدنيوني. **ثانياً**، الأصل في الأخلاق تبعيتها للدين، وليس تأسيساً لأخلاق على الدين، فهذا القلب، يؤدي إلى إفراغها من مضامينها الروحانية.

٣ ـ انطلاقاً من المفهوم الاجتماعي للدين، تصور دوركايم أن الأخلاق ستكون لها وظيفة في المجتمعات المعاصرة تشبه الوظيفة الدينية في المجتمعات البدائية. لهذا عمل على تدنيس الدين، وتقديس الأخلاق، ووجه طه عبد الرحمن النقد لهذا التصور الاجتماعي للدين، من زاويتين: **أولاً**، إن الدين لم يكن يوماً صنيعة اجتماعية، بقدر ما كان عبارة عن شعائر تورث أخلاقاً باطنية. **وثانياً**، إن الفصل بين الأخلاق والدين، لن يؤدي إلا إلى أخلاق دنيوية ذات طبيعة خارجية، تتغير في كل مرحلة تاريخية، يتقلب فيها المجتمع، والأصل في الأخلاق الثبات وليس التغير، وإلا فقدت قيمتها في توجيه الأفراد وإلزامهم بقيمها.

٤ ـ أزاح دوركايم مفهوم الآمرية الألوهية كمفهوم ميتافيزيقي متعالٍ، واستبدله بمفهوم الضمير المجتمعي، وأسقط على هذا المفهوم كل صفات الإله، حيث اعتبر أن ذواتنا تندمج فيه، وتخضع له، وتلتزم بأوامره، ووجه طه عبد الرحمن نقداً لهذا التصور في نقطتين: **أولاً**، إن استبدال الآمرية الإلهية بالآمرية المجتمعية، عبارة عن علمنة للدين، ومحال من الناحية العقلية أن يأتمر البشر بهذا الإله المجتمعي المزعوم. **وثانياً**، إن إلغاء الآمرية الإلهية لن يؤدي إلا إلى إفراغ الأخلاق من بُعدها الروحاني.

المراجع

أحجيج، حسين (٢٠١٥). «قراءة نقدية في كتاب الأشكال الأولية.» في: **الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركايم.** أبو ظبي: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

إلياد، مرسيا (١٩٨٨). **المقدس والمدنس.** ترجمة عبد الهادي عباس. دمشق: دار دمشق للنشر والتوزيع.

الحلاق، وائل (٢٠١٤). **الدولة المستحيلة: الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي.** ترجمة عمرو عثماني. الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات.

دوركايم، إميل (١٩٦٦). **علم الاجتماع وفلسفة**. ترجمة حسن أنيس. القاهرة: الدار الأنجلو مصرية.

دوركايم، إميل (٢٠٠٨). **قواعد المنهج في علم الاجتماع**. تعريب سعيد سبعون. الجزائر: دار القصبة.

دوركايم، إميل (٢٠١٥أ). **التربية الأخلاقية**. ترجمة السيد محمد بدوي. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

دوركايم، إميل (٢٠١٥ب). **في تقسيم العمل الاجتماعي: ملاحظات حول المجتمعات المهنية**. ترجمة حافظ الجمالي. بيروت: المنظمة العربية للترجمة. (علوم إنسانية واجتماعية)

الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركايم (٢٠١٥). أبو ظبي: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

الزاهي، نور الدين (٢٠١١). **المقدس والمجتمع**. الدار البيضاء: أفريقيا الشرق.

سالم، محمد الحاج (٢٠١٥). «علم الاجتماع الديني ونظرية المعرفي.» في: **الدين والمجتمع ونظرية المعرفة: قراءات معاصرة في أعمال إميل دوركايم**. أبو ظبي: مؤسسة مؤمنون بلا حدود.

عبد الرحمن، طه (٢٠٠٠). **سؤال الأخلاق: مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (٢٠١٢أ). **روح الدين: من ضيق العلمانية إلى سعة الائتمانية**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (٢٠١٢ب). **سؤال العمل: بحث في الأصول العملية في الفكر والعمل**. الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.

عبد الرحمن، طه (٢٠١٥). **بؤس الدهرانية: النقد الائتماني لفصل الأخلاق عن الدين**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

كانط، إيمانويل (٢٠١٢). **الدين في الحدود المجردة للعقل**. ترجمة فتحي المسكيني. الكويت: دار جداول للنشر والتوزيع.

المسيري، عبد الوهاب (٢٠٠٦). **دراسات معرفية في الحداثة الغربية**. القاهرة: مكتبة الشروق الدولية.

Durkheim, Emile (1912). *Les Formes élémentaires de la vie religieuse: Les Système totémique en Australie*. Paris: Presses universitaires de France.

الفضاء العمومي المغاربي في فرنسا اليوم: رؤية المفكّر الفرنسي ميشال دو سارتو(*)

محمد شوقي الزين
جامعة تلمسان ـ الجزائر.

ترجمة: محمّد أمين بن جيلالي(**)
جامعة بومرداس ـ الجزائر.

تمهيد

ميشال دو سارتو[1]، عالم أنثروبولوجيا، ومُؤرّخ ومُفكّر فرنسي (١٩٢٥ ـ ١٩٨٦) تطوّر في اتجاه مُتعدّد الأشكال تقريباً: ضِمن مُنجزاته العلمية، عمل موسوعي حول المتصوّفة اليسوعيين، أفضى به إلى تأليف ونشر **الحكاية العرفانية** (*La Fable mystique*) عام ١٩٨٢، والعمل الإيبيستيمولوجي حول النشاط الإسطوغرافي مع **كتابة التاريخ** (*L'Ecriture de l'histoire*)؛ وأخيراً العمل الأنثروبولوجي حول الممارسات اليومية مع **ابتكار الحياة اليومية** (*L'Invention du quotidien*). من النظرة الأولى، يبدو أنّ هذا التطوّر يَسلُك مساراً مُتردِّداً، ومُمَزّقاً بين الولاء للالتزام (الرجل والعمل المُكرّس للانتماء إلى اليسوعية)، والوفاء الصارم والدقيق لمِهنته (الحقل التاريخي) والاستجوابات الدائمة للكائن الحاضر (الانخراط في الحداثة). ولكن عند إمعان النظر، نجد عَمله، مبنياً، على افتراضِ الوحدة الضّمنية (l'unité intrinsèque)، أي الاستمرارية من وراء القطيعات (يتحدّث من خلالها عن «الوحدة في الاختلاف»)، والقطيعة خلف الاستمراريات (التي يؤكّد ضِمنها «القطيعة التأسيسية»)، فالديمومة لا تعني استدامة القديم، ولكن «غيرية المثيل».

(*) نصّ المقال الأصلي: مداخلة قدّمت باللغة الفرنسية ضمن الملتقى الدولي: «الفضاءات العمومية المغاربية»، مركز البحث في الإنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (CRASC) Centre de recherche en anthropologie sociale et culturelle، وهران (الجزائر)، آذار/مارس ٢٠١١.

(**) البريد الإلكتروني: amine.bendjilali@yahoo.fr.

(١) للسيرة المُفصّلة، أُحيل على المرجع المكثّف والموثّق بشكلٍ كافٍ (Dosse, 2002).

في العصر الذي شهد تلاشي البراديغم البنيوي (Paradigme structuraliste) بفرنسا، كان دو سارتو على اتّصالٍ بالتيارات السوسيولوجية والفلسفية الأمريكية، إضافة إلى تشتّتُ تطلّعاته المتنوّعة والواعدة على غرار الإثنوميتودولوجيا (l'ethnométhodologie) والتفاعلية الرمزية والألسنيات الاجتماعية والتداوليات، وأمور أخرى. لقد استفاد من هذه الأدوات التحليلية ليُضفي نَفَساً جديداً على الدراسات الاجتماعية في فرنسا. اشتغل دو سارتو أستاذاً في جامعة سانِ دييغو (كاليفورنيا) قبل أن يكون، في عام ١٩٨٤ ـ خلال عامين فقط قبل وفاته ـ مديراً للدراسات في مدرسة الدراسات العليا في العلوم الاجتماعية (EHESS) بباريس. يتحدّث العنوان المذكور عند فرانسوا دوس: «السائر الجريح، un marcheur blessé» كثيراً عن مسار ومِهنة دو سارتو.

كذلك يستحضرُ بول رابينوف (Paul) حلقةً من النفي الكاليفورني لكاتبنا (Rabinow, 1987: 39-43)، حلقةٌ تُذكّر بمتاعب الهجرة (les vicissitudes de l'immigration) التي تَشغل حيّزاً من تفكيرنا. يتعلّق الأمر بالتوفيق بين «دالّين» لهما مَدلولان مُختلفان أو التموضُع على حافّة عالمين، وهذا في ذاته، عبارة عن مِحنة، أو ما أطلقت عليه فلسفة التاريخ الألمانية «Weltanschauungen» (رُؤى العالم).

أولاً: الفضاء العمومي بين الاستراتيجية والتكتيكية: مُقتطف من تعريف

تُعتبر مفاهيم «الاستراتيجية، stratégie» و«التكتيكية، tactique» أساس فكر ميشال دو سارتو. تُحيل الاستراتيجية على فكرة وجود نسق أكثر أو أقل تماسكاً ومُتناظم النسق «architectonique» والتي تخضع له جملة الممارسات والتمثّلات. أمام هذا النسق، تقوم التكتيكية كـ «قُبالة» تُقاومه في صيغة «موضوع»، وتتردّد على المكان الخاص والمحصور لهذا النسق: «إذا كانت الاستراتيجية في المقام الأوّل مفهوماً مُستعاراً من علم الحرب، فهي أيضاً من المفاهيم الأساسية لعلم الفعل» (Daval, 2463). يتبنّى دو سارتو هذا التعريف، بنقله من علم الحرب إلى الممارسات الاجتماعية، باعتبار أنّه يتصوَّر المجتمع بوصفه حقلاً للصراع. يكتب عن ذلك في ردّه على رسالة إلى لويس كيري:

«ينبغي علينا أن نُعيد الاعتبار إلى المظهر «الصراعي» (polémologique) في كلّ تحليل ثقافي. عندما نَعرض مسألة الممارسة ـ بمعنى العمليات ـ فإنّنا نُسلّط الضوء على مشكل الصراع. هذا ما تُبيّنه مثلاً الإيبيستمولوجيا في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين مع ماركس وفرويْد. لا يمكن إجراء أيّ تحليل (علمي أو نقدي) بغض النظر عن الصراع؛ فالصراع هو أمر أساسي مثل البُعد الاقتصادي والأخلاقي والجمالي للممارسات اليومية» (Quéré, 1983: 86).

يتجاوز الصراع هنا الإطار التنظيمي الوحيد لعلم الحرب. تَعرض دراسات الحرب ملامح علم الصراع بعامة. ويبدو أنّ أفكار ميشال دو سارتو حول الصراع تتوافق مع ما نجده في

الفكر القديم، خصوصاً مع هيرقليطس الذي يَعتبر أنّ الصراع «أبو كلّ الأشياء» (polemos pantôn mèn pater) الصراع هو الخالق لنظام جديد من طريق دمج الأضداد أو الانسجام بين التناقضات. فالتناقض المُولّد للصراع موجود في قلب التطوُّر:

«أسمّي استراتيجية حساب العلاقات في القوَّة الذي يُصبح مُمكناً عندما تُعْزَل «ذاتٌ لها إرادة» عن بيئتها (مهما كان شكل هذه الذات: شركة أو حاضرة أو مؤسّسة علمية). نحصلُ إذاً، على محل خاص تتَّصل من خلاله القوى المَحسوبة بالخارج: يتعلّق الأمر بالموديل المكيافيلي الذي يُميّز المكان عن الفعل. بناءً على هذا النمط الاستراتيجي، شُيِّدت العقلانية الرسمية، والسياسية، والعلمية والاقتصادية» (Certeau, 1979: 29; Certeau, 1990: xlvi et 59).

يُوجد كثير من العناصر التي تتعلّق بالاستراتيجية وتعود إلى:

أوّلاً: هناك «حَوسبة علاقات القوة» وفقاً لسبب تصنيفي (الجداول، شبكات، تصنيفات) الذي يعزل «موضوع الإرادة والسلطة». هذا الموضوع المتعلّق بالإرادة والسلطة يتّخذ صيغة أكثر شمولاً، المؤسسية أو التواطئية، نظراً إلى أنّها شراكة، أيّاً كانت طبيعتها: جيش، مدينة، إدارة أو مؤسّسة علمية. على الفور، يَنضوي دو سارتو ضمن أُفق نظرية الخيار العقلاني (la théorie du choix rationnel) لأنّ الاستراتيجية، بطبيعة الحال، «اختيار بين المُمكنات»، هي أفضل وسيلة لتحقيق الغاية النهائية من خلال المداولة. يَستعمل الفاعل العقلاني وسائل الخيار والمشاورة من أجل تحقيق أقصى قَدْر من الربح، في الحين الذي يَعِي وجود مخاطر واحتراسات، والتي يمكن أن تُحبِط اختياره. يعود ذلك إذاً، إلى براعة الممارسة أو التعقُّل. الخطر شيء مُحتمل ينبغي على الفاعل أخذه بعين الاعتبار، بحكم أنّه يتوقّف على مُختلف حوادث العالم.

ثانياً: هناك «مكان خاص» يُحافظ على العوامل الخارجية بعيداً من العزل والتصنيف (الجيش ضد العدو، المدينة مقابل الريف، المؤسّسة العلمية في مواجهة الموضوع المُعالج). هذا معنى «الهوية، identité» في تطويقها «الآخر، altérité». ويُعرف هذا المكان الخاص بأنّه «مكان الفعل» (lieu de l'action)، حيث تتركّز، الأفعال الفردية أو الجماعية في مَنْح أو مُواجهةِ مؤسّسةِ المعرفة أو السلطة. والغرض من ذلك، هو طريقة أداء وظائفها. هكذا يحدث للعقلانية السياسية، والعلمية والاقتصادية، مع منافسة الأفعال. تحدّث دو سارتو عن المكان الخاص باعتباره مكاناً للتداول والقرار. فالعقلانية تسمح للفاعل أن يختار، مع مراعاة إدراكه للوضع مع محدوديته إزاء الاحتمالات، الذي يكشف الاستخدام الأمثل للموارد، والقدرة المُثلى لاستثمار المعطيات البيئية.

ثالثاً: هناك أولوية المكان بالنسبة إلى الزمن. فالكثير من العوامل هي لصالح المكان كموقع استراتيجي:

أ ـ رَسملة (la capitalisation) القوى للمزيد من التوسّعات والمكاسب.

ب ـ الممارسة البانوبسية (la pratique panoptique) ـ «أرى ولا أحد يراني» ـ ميزة هذه الملاحظة، القياس والتحكّم في الموضوع. هذه الممارسة هي «رؤية (vision)» (تنظير)

و«توقّع (prévision)» (الاستشراف)، بمعنى أنّ الأفعال تُطوِّر أمكنة نظرية (المعرفة)، وتضمن التفوّق والهيمنة (سلطة).

«أسمّي بالمقابل تكتيكية حساب القوى التي تفتقر إلى محلٍّ خاص وإلى حد يُميّز الآخر ككليّة مرئية أو جليَّة. فليس للتكتيكية من مكانٍ سوى مكان الآخر. فهي تؤدّي أدوارها داخل نص أو نسق الآخر. فهي تتسلّل فيه بشكلٍ متشظٍّ دون أن تَقبِض عليه تماماً، بمعنى دون أن تستبعِدَه. فليس لها قواعد يمكن من خلالها أن تُموّل فوائدها. فهي تنحصر في اللّحظة، بينما الاستراتيجية هي دوماً انتصار المكان (المكان الخاص) على الزمان. عند غياب المكان الخاص، وانعدام إمكانية تخزين المواد، والمعلومات، تغدو التكتيكية حَذراً في جميع اللّحظات، فوريّة في تسريب الفهم لاحتمال وقوع انقلاب: كالرجل الذي يسير في الشارع، ربّة البيت التي تُعدّل برنامجها وفقاً للبضائع الجيّدة في السوق اليومي» (Certeau, 1990: 60).

من هذا التعريف نستخلص العناصر التأسيسية لنموذج التكتيكية:

(١) **عدم وجود المكان الخاص:** وفقاً لقانونِ الآخر، حيث تؤدّي التكتيكية في ميدانِ ما يفرضه هذا القانون. يقول دو سارتو أيضاً: إمكانية أنْ يستفيد «الضعيف (faible)» من «القويّ (fort)»، فجأةً، وفي ظرف قياسي، هناك فرصة لقَلب الوضع لصالحه. تُقدَّم التكتيكية كـ «دخيل، intrus» يَشْغَلُ ميداناً ليس مِلكه.

(٢) **غياب الشمولية البانوبسية:** فالتكتيكية لا تُقدّم نظرة شاملة، لأنّها ضرورية لتنظيم «المرئي» وجعله «مَقرُوءاً». فهي حركة باطنية وصامتة، في تعارضٍ مع العلوِّ من زاوية تلك النظرة التي تحتضن الحجز الكامل. هذا هو السُّلم «المجهري (microscopique)» (الميكروسكوبي) الذي تَعمل التكتيكية ضِمنه، في تشتّتٍ دون وحدة، لاستكشاف كل الاتّجاهات، فقط مع النظرة الجزئية والدقيقة، القريبة من الاتجاه المحلّي.

(٣) **أوّلية الفرص:** تُشكِّل التكتيكية فضاءً دون قاعدة صلبة، وتُفضِّل على النمط الهيرقليطي، الذي يتألّف من لحظات وفرص ثمينة. من وجهة النظر هذه، تَرتبط التكتيكية ارتباطاً وثيقاً بالفرصة «غير مُنفصمة (indissociablement)» عن «كايروس (kairos)» الثمين في الفكر الإغريقي، في الوقت المناسب. هي في اللّحظة وفي أيِّ شيءٍ يستلزم دلالة الصُّدفة، غير مُتوقّعة، غير دائمة، عابرة... إلخ. التكتيكية تُختزل في اللّعب. هي صورة للفعل الذي لا يَتْبع عملية عُرفية مُتّبعة عند الفعل: الاختيار، المداولة، القرار. هذه الصورة من الفعل مُرتبطةٌ بشكل وثيق بكلّ ما يدلّ على أسلوب مُتقن للفعل.

وبناءً على قاعدة تمييز الاستراتيجية من التكتيكية، يُبنى «الفضاء العمومي (l'espace public)» بالأسلوب نفسه. لكن إذا تقدّمنا بفكرة أنّ الفضاء العمومي يُمثّل «التكتيكية»، فماذا يمكن أن نَعتبر الاستراتيجية؟ هل هي الدولة أم الإدارة؟ بمعنى آخر، كل ما هو مُستقر في أساساته القانونية والمؤسّسية. لنفهم سبب وضعنا الفضاء العمومي في فئة «التكتيكية»، يجب أنْ نَعرف أنّ مفهوم «الفضاء العمومي» يدلُّ في هذه الحال على

صورة. تُعدُّ الأعمال في هذا المجال مُتعدّدة ومُتشجّرة (Habermas, 1978). ويكفينا بعض المعالم التي تُساعدنا على فهم أفضل لهذا المفهوم ووضعه في أفقِ منظورنا، لنكشف عن الفضاء العمومي المغاربي المُعالج من قِبل ميشال دو سارتو.

كان الفضاء العمومي مُمَوضعاً، كما اعتزم تحديده هابرماس في: «تكتّل (conglomérat)» من أشخاص[٢] تجمّعوا حول مصالح مُعيّنة، واعتادوا الاستعمال العام للعقل. ببساطة، القيم الإيتيمولوجية (étymologiques) للعقل هي السائدة، لأنّ المصطلح اليوناني لوغوس (logos) يدلّ على كلٍّ من اللغة والعقل، وبوجهٍ آخر، أقول التبادلِ الخطابي (المناقشة، الحوار) والحجّة (استخدام المنطق، العمليات المنطقية... إلخ.) أيضاً، يُحيل هابرماس على النص التأسيسي لكانط «ما التنوير؟، (Was ist Aufklärung?)» الذي كان يُعتبر «البيان» الحقيقي للتنوير. الأمر نفسه عند هيغل الذي يُوافق تحديدهُ لفضاء «البرجوازية، bourgeois» الاتصال لمواجهة السلطة المطلقة للدولة. ومع ذلك، هذا التصوُّر «الثنائي dichotomique» لم يكن على مَذاق هابرماس الذي قدّم، في مقاله في «القانون والديمقراطية» عام ١٩٩٢ (Habermas, 1992: 161-191, and Habermas, 1997) «تصويب (rectificatif)» بإضافة عنصر أكثر اتساعاً، والذي استفادت منه الفلسفة الألمانية في القرن التاسع عشر، خصوصاً مع ديلتاي وهو «عالم المَعِيشْ» (Lebenswelt). وتهدف هذه الفكرة إلى تعزيز تصوّر أكثر مرونة، حيث قيم الفعل التواصلي التي تُشكّل مثالاً معيارياً، وهو نمط من التصرُّف في المشترك، (الوجود ـ مع، Mitsein).

يمتاز الفضاء العمومي ببعدين متناقضين، لكن متكاملين: من جهة، **البعد «الرمزي، (symbolique)»** الذي يعني التبادل التخاطبي وتقاسم الخبرات، ومن جهة أخرى، **البعد «المادي (matérielle)»** الذي يُشكّل الموقع الجغرافي (مكان، أغورا[*]، مقر حزب، اتحاد نقابي...) حيث يجتمع الأشخاص ويتشاورون. سوف نأخذ هذا البعد المزدوج المتعلّق بثنائية «المكان» و«الفضاء» من منظور ميشال دو سارتو. في الواقع، يمثّل «المكان»، وفقاً لكاتبنا، بنية هندسية وجغرافية مَحضة، عندما يتعلّق الأمر بتوزيع الإحداثيات وعلاقة القرب أو البعد التي توجد مشتركة فيه، في حين أنّ «الفضاء» هو حركة هذه الإحداثيات وتفاعلها الفاعل:

«يوجد نظام المكان (مهما يَكُن) حيثُ العناصر مُوزّعة في علاقات التعايش. ولذلك أستبعد ذلك لأمرين، أنْ تكون في المكان نفسه. يسود القانون «الخاص»: العناصر التي تُعتبر وحدات متراصّة في بعضها البعض، كلٌّ مُتعيِّنٌ في مكانٍ «خاص» ومُتميِّز ومُحدّد. المكان إذاً صورة لَحْظِيّة من المواضع. تنطوي على إشارة للاستقرار. يوجد فضاءٌ حينما تُؤخذ بعين الاعتبار قوى التوجيه ومِقدار السّرعة ومتغيّر الوقت. الفضاء هو تقاطع قابل

(٢) نُفضّل مصطلح «الأشخاص»، المعنى المجازي اللاتيني لكلمة «persona» (قناع بالمعنى المسرحي)، الرجوع إلى التعديلات المتعدّدة التي تجعلهم في تفاعلهم الاجتماعي. في الحين الذي يكون فيه مصطلح «الأفراد» له القدْر نفسه من الأهمية، ولكن ليس بالمحتوى المعرفي والرمزي الذي تنطوي عليه كلمة «شخص».

(*) أغورا (Agora): ساحة عامة في اليونان القديمة (المترجم).

للحركة. هو في بعض الأحيان ضربٌ حيويٌّ من مجموع حركات تنتشر. الفضاء هو التأثير الذي تُنتجه العمليات الموجِّهة، الظرفية، والزمانية للمبادرة في العمل في وحدة مُتعدّدة البرامج المتضاربة أو المتقاربة والمشترَكة» (Certeau, 1990: 172-173).

الفضاء هو المكان، كما اللّغة هي الكلام، لاستعارة تشبيه دو سارتو تمّ إعادة النظر باستمرار في جميع أعماله. إذا كان الكلام هو ممارسة فاعلة للغة، في حالة العبارة هو رهانٌ في الفعل له نسقه الشكلي، أيضاً الفضاء هو الممارسة الحقيقية والملموسة للمكان، أصبح مُمكناً بالنسبة إلى الحركة أن تُدخِل تأسيس عمليات تشريعية حول المِلكية والتحيين والعلاقة[٣]. «باختصار، الفضاء هو مكانٌ مُمَارَسٌ»، قول دو سارتو في الصميم. وهكذا، المكان الحضري (حيثما كان) يُشكِّل تَحوُّلَه إلى فضاء عمومي، للمشي، للاجتماع، للتخاطب...

تُعيد الممارسات، التي تُقام في المكان، المتغيّرات إلى وضعياتها الثابتة، حيث يُمكنك أن ترى نظاماً متغيّراً ومتطوّراً. يدلّ المكان، في التعريف، على أنّه «مَوْقِعٌ، site» في وظيفة تُموقع الأشياء في علاقة مع بعضها البعض. عندما قدّمنا الحركة على أنّها الابتكار، هذا يعني أنّ المكان الذي أصبح مُمارسةً، يغدو فضاءً. الفضاء، في التعريف، هو الذي يُتيح الفاصل أو المسافة: التباعد بين الأشياء. هذا التباعد قد يتنوّع وفقاً للحركة المُقدَّمة. وتالياً، الفضاء العمومي لديه كل خصائص الثبات والتغيّر وإعادة التشكيل للممارسات التي تُمارس وفقاً للتنافس بين العناصر التعبيرية والمؤشِّرة.

ثانياً: الفضاء العمومي المغاربي في فرنسا: ثقافة شعبية

بناءً على القاعدة الثنائية استراتيجية ـ تكتيكية التي اشتغل عليها ميشال دو سارتو وأعادها في انعكاس اجتماعي سياسي كبير، هل الفضاء العمومي الفرنسي هو «استراتيجية» بدلاً من الفضاء العمومي المغاربي الذي يتعيّن في «التكتيكية»؟ هذا السؤال لم يُفكَّر فيه من حيث التناقض الاصطلاحي، لكن بالأحرى الاشتراك، وأيضاً التداخل. في تحرّيه الاجتماعي والإنثروبولوجي الذي أسفر تحرير مُجلّدين من ابتكار اليومية، ركّز دو سارتو في معظمها على ما يسمّيه «الثقافة الشعبية (La culture populaire)» من طريق إفراغ الكلمة من محتوياتها ووَصْمِها بعار «الأيديولوجية». كان ينبغي أن يكون نوعاً من التصويب النقدي لجعل شرعيتها الإيبيستيمولوجية ضِمن مفهوم مُستمر ومُضلَّل بواسطة «الافتتان

---

(٣) على غرار تصريحه في نظام اللغة استناداً إلى العناصر التي تُحدّد بنيته ووظيفته، مُصرّحاً بالفضاء الحضري الذي يخضع للعمليات نفسها: (١) **المِلكية:** كاستيلاء المتكلّم على اللغة والممارسة في وضعها المحلي، السائرون يمتلكون الفضاء الحضري، فَهُمْ مهووسون بإدارته. (٢) **التنفيذ:** كما الكلمة هي تحقيق لفظي للغة، السير هو تحقيق مكاني للنظام الحضري؛ (٣) **العلاقة:** كما أنه يوجد عقد بين المتكلمين داخل نظام اللغة، هناك علاقات طوبوغرافية (topographiques) مُعدّة في وضعية عقود براغماتية (pragmatiques) بين السائرين، حيث يتم تعريف كل موقف، من حيث دور المواقف المُتاخمة.

(ensorcellements)» بنمط السياسة ووسائل الإعلام. ما الذي يجعلنا نتعرّف إلى الثقافة الشعبية؟ ما هي المقوّمات وأيضاً التحدّيات؟

يُعرّف دو سارتو الثقافة الشعبية بسمتين كبيرتين (Certeau, 1990: 36-37; Certeau, 1994: 178-179):

١ ـ الشفوية (l'oralité) كإطار تفسيري لتنفيذ التبادلات الخطابية والرمزية، التجارة[٤] في الأفكار، وعقود الكلام والتأويل. هذا هو، باختصار، الاستعمال اليومي للّغة العادية مع كل ما يستلزم من عمليات خطابية واستعارية وتصريحية[٥].

٢ ـ العملياتية (l'opérativité) كإطار تطبيقي التي من شأنها أن تُؤدّي إلى استعمالات من أيّ نوع. ارتكز ميشال دو سارتو على مسلّمة «النشاط/الكسل»، واحدة من الأفكار الأساسية في فكره ـ عكس ثنائية «الإنتاج/الاستهلاك» ـ في معرفة مصلحة الطرف الآخر الذي يأخذ بعين الاعتبار استعمالات الذكاء كنشاط ضمني وإبداعي[٦]. فالممارسات ليست انقياداً لرمز اقتصادي يحكمها. وعلى الرغم من أنّها مصنوعة داخل هذا الرمز، فإنّها تتطلّب نوعاً من التحكُّم الذاتي الذي ينظر متفرّداً في طرائق استعمال هذا الرمز الاقتصادي، يَفترض أو يَفرِض. وبعبارة أخرى، الممارسات الخاصّة لا تظهر في الانقياد للقواعد التي يُنظّمها الرمز، ولكن في الاستعمال الذي وَقَع. وهذا ينطبق على أيّ نوعٍ من الإنتاج، مادي أو رمزي.

وبناءً على هاتين الخاصيتين من الثقافة الشعبية، يُعرف الفضاء العمومي المغاربي في فرنسا بأنّه «شفهيّةٌ» مُشبعة بالخلط اللغوي. هذه هي الحال في «الكلام» حول اللهجة العربية أو البربرية «المُفرنسة»، أو على العكس، الفرنسية «المُعرّبة» أو «البربرية». أدّت «العملياتية» النسبيّة أيضاً دوراً خاصاً في التراث أو التقاليد، والتي يدعوها بورديو خِلقة أو عادة، يتعلّق الأمر بانتشار العادات المغاربية في الأماكن العمومية في فرنسا. هذه العادات يُنظر إليها في أنماط الإدراك والحكم المرتبط على وجه التحديد بتاريخ الأفراد وممتلكاتهم الشخصية (اللغات، المعتقدات، الخرافات...). في مقاربته للأقليات غير المَرئية التي تشمل التجمّعات المغاربية، يضع دو سارتو هذا «الغير» من أيّ مكانٍ آخر، أو حتّى المثيل هو نتيجة انبثاق من الداخل (البريتونيون، الباسك، كورسيكا؛ Bretons, Basques, Corses)، في اتصال مع

---

(٤) ونحن هنا نأخذ كلمة «تجارة» بمعناها الإيتيمولوجي الذي كان بالفعل في رواج خلال عصر الأنوار، مثل اجتماع الناس والمشادة الكلامية، قبل أن يحتلّ اليوم أهمية اقتصادية وتجارية.

(٥) يكتب دو سارتو في موضع آخر: «فئة خاصة من لغة تخدم (كما تم تعريفها في القاموس النحوي للغة) استعمالات في واقع الأمر، سلوكيات رب العمل اجتماعياً، نماذج العمل، بروتوكولات، خبايا و«طرق الخير»، ضبط اللغة في متاهة الملابسات العارضة، نقص في اقتصاد تبادلات اللغة» (Certeau, 1994: 260-261).

(٦) Le chapitre III de *L'invention du quotidien* est entièrement dédié à la question de l'usage: «Faire avec: usages et tactiques» (Certeau, 1990: 50-68).

«الهوية» بحثاً عن الاستقرار السياسي والاجتماعي. هذا كلّه نسق الفكر «الغربي» الذي يسعى إلى تحديد العلاقة مع «الغير» في دائرته:

«يعكس حضور «الأجانب» عندنا، تدريجياً، العلاقة الإثنولوجية أو الاستعمارية (ethnologique ou colonisateur)، التي تسمح بإعادة النظر في الافتراضات، وكيفية التعامل معها باعتبارها مُعطى داخل تاريخنا، يُعبّر عن الوضع الاقتصادي، وباعتباره «جسم غريب» ضمن تحليل عرقي. البديل غير مقبول (على الرغم من أنّه مُتكرّر). فالعلاقة تتطلّب إعادة النظر في التقسيم الغربي للمعرفة» (Certeau, 1994: 237).

إذا تبدّت المعرفة الغربية كـ «استراتيجية» للتهيئة والتوسّع، يبدو الفضاء العمومي المغاربي بأنّه «تكتيكية»، لأنّه يُقاس بأهمية الاستعمال الذي يجعل المغاربة ضمن هذه الاستراتيجية:

«يبقى المهاجرون في وضعٍ مُتبادلٍ. المقيمون في أقاليمنا الإيبيستيمولوجية، يعودون لاستيعاب الرموز، وفي كثير من الأحيان، تنتشر تجربتهم حتّى في البلد الأصل وفقاً للفجوة التي، توجد في التعارض بين الاقتصاد والثقافة، أو العمليات الإنتاجية مع التمثّل الرمزي، تحوّلت تقاليد المهاجرين في الماضي مقارنةً مع الحاضر، لكن ظلّت لامُفكّراً فيها وصامتة» (Certeau, 1994: 238).

سوف أعرض هنا العناصر التكتيكية للفضاء المغاربي والإزاحات والفجوات الدلالية، نظراً إلى أهمية العادات المنتشرة في حالات التفاعل، أو ما يدعوه دو سارتو بـ«نظم السلوك الاجتماعي (socialité de régimes)»[٧]. هذا النظام الاجتماعي يتجلّى كـ «صورة لتنسيق الأفعال» بعد إدخال التعديلات اللّازمة، بحسب المواقع (الأسرة، المقهى، المصنع...) وُفقاً لحالات آنية:

«لكن يمكنهم أيضاً استيعاب الأنظمة غير المتجانسة للسلوك الاجتماعي في مواقع مُنفصلة (على سبيل المثال، من جهة، العائلة أو المقهى، ومن ناحية أخرى، المكتب والمصنع والإدارة)، ويستمرُّ في الترميزات الأخرى والسائدة والمُمارَسَة التي لديها تأثير في الكشف في سابقة استثنائية ووظائف خفيّة [...]. أعتقد أنّ تجربة الأعراق تَطمَسُ وضوح فوارقنا العرقية (الفكرية والإدارية)، مما يُفضي إلى مراجعات مُبكرة في تصوّراتنا» (Certeau, 1994: 238).

هكذا، فإنّ الفضاء العمومي المغاربي هو استعمال مختلف الترميزات السائدة. إنّه يُدرِجُ عوالم غريبة عن هذه الترميزات، طقوساً ذات صلة بالحياة اليومية في المنزل، المطبخ، للوصول إلى المعلومات، وتحليل الحقائق... في حين يتصرّف في إقليم ترميزاته (الـ «استراتيجية»)، وإعادة استعمال التطبيقات المحدّدة والمحدودة بوجه آخر عند الانتهاء

---

(٧) في سجل مماثل، كان بولتانسكي وثيفنوت يوصيان بسوسيولوجيا نظم الفعل في: (Thévenot et Boltanski, 1991), and (Ogien et Quéré, 2005: 105-110).

من حالات الفعل (الـ «تكتيكية»). أقول إذاً، يُوجد هناك استعمالات مختلفة للرمز السائد نفسه. يتناول دو سارتو المسألة قَيْدَ الاستعمال والمتّصلة هنا بالرّمز الاستراتيجي، والتكيّف الذي يُحدّد نوعاً من الاستعمال المختلف والمتقاطع مع القيم المشتركة من دون رفض أو تبنٍّ، يمكن للمرء الحديث عن التكيّف في حالة:

«هذه المجتمعات، في التمثُّل هي مُتحوّلة بعمق ومُغيّبة عن ساحتنا الوطنية من آثار الاستيعاب، التي هي أيضاً في حدٍّ ذاتها، بسبب الهجرة والتهميش، مُتحوّلةً بواسطة تكيّفِهم مع الأوضاع الجديدة. هذا يعني آثار التكيّف [...]. لا نستطيع حصر استيعاب الجسم الغريب من قِبل البلد المُضيف (ظاهرة «وحشية») فقُدرات التكيّف بين أعضاء هذا الجسم هي التي تُثبت ذلك، بالنسبة إلى الدينامية، تُترجمها إلى سلسلة من التكتيكات أو الوسائل لإعادة استخدامها لأغراضهم الخاصّة من أجل فرض نظامٍ معيّنٍ» (Certeau, 1994: 248).

تتعدّد أشكال هذا التكيّف، على سبيل المثال، إقامتها في مَبنَى هندسة هوسمانية (haussmannienne)، لكن في الداخل يتمُّ ترتيبها وُفقاً للذوق المحلي للبلد الأصل: النمط الموريسكي (mauresque) والمُؤثّث في خشب صَلب. كذلك، يُكيَّفُ الفضاء العمومي بأنماط أيِّ مكانٍ آخر، في البلد الأصل، سواء كان ذلك في المقاهي أو الأسواق. المغاربة يجدون في هذه الأماكن فضاءً للتبادل الثقافي والخطابات المتعلّقة بالأنشطة اليومية، السياسية والاجتماعية الجديدة. على حدِّ تعبير ميشال دو سارتو، لخلق أنماط خاصّة، مُشربة البراعة والمبادرة الحرة:

«يمكننا السعي إلى إضافة تحليل الخطوات نفسها، التي من خلالها تَنزعُ «الأقليات (minoritaires)»، لتغيير وتحسين الأوضاع المفروضة عليها. وليست هي أكثر من الظروف التي يوجدون فيها، لكن العمليات التي جعلت تاريخهم، ليس في أكثر الحالات، ولكن في أفعال وأنماط مُحدّدة» (Certeau, 1994: 260).

هنا، لا يمكن إنكار أنّ سارتو نَقَلَ الإشكالية من التمثّلات إلى الممارسات، أو من «علم النفس الاجتماعي (psychologie sociale)» إلى «براغماتية الاستعمالات (pragmatique des usages)» لأنّ ما طُرح هو أنّ المغاربة يعتقدون أكثر ممّا يفعلون، أو يبتكرون أساليب وطرائق للفعل. ومن المؤكّد أنّ التمثّلات ليست مُستبعِدةً تماماً حقيقةَ أنّه من المستحيل فصل الممارسات عن أطرها العقلية. ولكن يتمُّ التركيز على الممارسات والطرائق المُستعملة في الفضاء العمومي السائد. من جهة أخرى، من السهل الإشارة إلى الدلالة والتحدّي المتمثّل في العالم من طرف العمليات المُتَخذة، فقط من خلال التوقّعات التي تتناول النوايا أو الظواهر النفسية.

بعض الآفاق المستقبلية

ينطوي عمل ميشال دو سارتو على هدفٍ أمبيريقي وبراغماتي، يَطبع الفعل المغاربي المُمارَس في حالة مُعطاة. وفي وقتٍ قياسي، لفتَ دو سارتو الانتباه إلى الدور الذي يمكن أن يؤدّيه المغرب العربي، ليس فقطٌ في تعريف الهوية الفرنسية (لأنّ أيّ هويةٍ تُعرَف دائماً

من الآخر الذي يكون خارجياً عنها)، ولكن أيضاً في ترقية نظام سلوك اجتماعي مختلف، هجين وفسيفسائي:

«وُضِعْتُ عند تَمفصُلِ عالمين: مُمارَس، مفروض وفوضوي، ولكن ممارسَة لغتين أو ثقافتين، يدلّ على أنّه لا يزال من المُمكن التنقّل بين الماضي والحاضر، بين هنا وهناك، يمكننا خلق مُعادِلات للرموز، تنظيم أنساق للترجمة [...] إنّ قبول الوجود الحقيقي للمهاجرين، في الواقع، يفتح فضاءً حرّاً للكلام والتعبير، حيث يُعطِي له ثقافة للمعرفة؛ هذا في حال التوقّف عن السخرية أو عن احتقار علامات الاختلاف، ولكنّه يسعى إلى استعادة أهمية الإنسانية، كرد فعل مُعيّن» (Certeau, 1994: 217).

كانت دعوة دو سارتو لتأكيدات خاصّة إذاً، تدور حول وجود مجال لإعطاء المغرب العربي الرؤية من خلال الفضاء العمومي حيثما كانت ممارسة الكلام بحرّية ومسؤولية. هذا الفضاء ليس فقط بُعداً «مسرحياً (scénique)» يمكن أن يتحقّق من خلال نظام «أشعّة (scopique)» لنَرى أو نُرى. لكن يهدف هذا الفضاء ليُصبح أيضاً بُعداً إيبيستيمولوجياً حيث قيم المعرفة تُعدّ جزءاً رئيساً، لأنّ الرهانات على فضاء عمومي مغاربي معزول أو مُتفاعل مع فضاءات أخرى مُهيمِنة (الفضاء العمومي الفرنسي) أو المجاوِرة (الفضاء العمومي الصيني، والبرتغالي، والبولندي...)، التي تُعرف بثقافة، تُجَسّدُ هذه الثقافة في مظاهر متعدّدة ذات سمات ثقافية أو بيداغوجية. هذه هي الحال، على سبيل المثال، «العيد في المدينة (l'Aïd dans la Cité)» في مرسيليا، بمبادرة من جمعيات المغرب العربي، كل عام وأثناء احتفالات العيد، وتنظيم الاحتفالات بالمشاركة من خلال العروض المسرحية، الموسيقى، الرسم، السينما، المؤتمرات...

إذا كان الفضاء العمومي المغاربي يُضفي على الكلام أشكالاً متعدّدة للتعبير (الرقص، الغناء، الفيلم)، فإنّها لم تعد موجودة، لكن لا تزال محصورةً عند الأشخاص الذين ينتمون إلى هذا الفضاء، بل وتمتدّ إلى أشخاص آخرين، يملكون آفاقاً في الاهتمام المعرفي المذكور أعلاه. إذا كان دو سارتو يُذكّر بالمغرب العربي خلال سنوات السبعينيات من القرن العشرين، فماذا عن اليوم؟ هل تطوّر هذا الفضاء؟ هل تدهور؟ ما هي الاضطرابات والتحدّيات؟

من المستحيل أن نتناول في بِضْع صفحات تاريخ هذا الفضاء الخاضع لمتطلّبات سكان الجيلين الثاني والثالث، مع الاضطرابات التي تعيشها فرنسا، اقتصادياً واجتماعياً وسياسياً. ولكن لمحة مُوجزة تُبيّن أنّ الفضاء المغاربي ليس كياناً معزولاً، بل يجب أن يرتبط بالرهانات الوطنية والدولية. إذا كانت الضرورات الاقتصادية العامل الأساسي لتنامي الهجرة في سنوات الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين (المرحلة التي يشير إليها سارتو في كتاباته)، هناك ضرورات أخرى، سياسية وأمنية، طَغت على المرحلة الممتدة خلال التسعينيات حتى عام ٢٠٠٠. في الواقع، تَشبُّع سوق العمل في فرنسا بالتطور الاقتصادي والسياسي في العالم (الأزمات الاقتصادية، الأسلمة، عودة الحساسيات القومية...)، أدّى إلى تباطؤ هذا التسارع في الهجرة. كلُّ هذا نقلنا من القضية الاقتصادية البحتة (العمالة الأجنبية، مواقع البناء...) إلى القضية السياسية (يضطرّ كل سياسي في فرنسا أن يستعمل سياسة الهجرة في مشاريعه

لأغراض انتخابية) والأمنية (منذ مرحلة الثمانينيات والتسعينيات، وقت صعود الجماعات الدينية والإسلام السياسي، باسم «السلفية (salafisme)»، وارتفاع العنف في ضواحي باريس عام ٢٠٠٥...).

لا يهمّ هنا أن نُصدرَ حُكماً على سياسات الهجرة المُعتَمدة (نجاح أم فشل؟)، ولكن لتقييم مكانة الفضاء العمومي المغاربي في رقعة شطرنج الأحداث والاضطرابات. أوّلاً وقبل كلّ شيءٍ، يجب أن نشير إلى أنّ الفضاء العمومي المغاربي ليس مُنسجماً ولا مُتجانساً. إذا كانت التقاليد التي تُمارسها الأُسَر، قويّة في استعمالاتها المختلفة، مع إمكانية وجود تمازُج للأجناس، يُعدُّ ذلك تصحيحاً، ورفضاً صريحاً. هذا واضح في الجيلين الثاني والثالث، اللذين تردّدا على المدرسة الفرنسية (خلافاً لآبائهم) واختلطا مع الخلفيات والثقافات الأخرى (الصداقة، الزواج...). وتمّ دمج جزء كبير من هذه الأجيال التي تلتزم قيم الأجداد، لكن تلتزم بعُمق قيم الحداثة والعلمنة، وتتطلّع إلى مستقبل التكنولوجيات الجديدة.

وتالياً، فالفضاء العمومي المغاربي يقع في تحوُّل، لأنّ القيم حتّى الآن علامات مُميِّزة للأشخاص الذين يتعرّفون إلى أنفسهم في هذا الفضاء، الذي يخضع لتعديلات من خلال تقديم أنماط مختلفة واستعمالات متباينة. لأنّ الفكرة التي نُدافع عنها هنا هي أنّه إذا كان الفضاء العمومي المغاربي هو «الاختلاف» في الفضاء العمومي السائد، فهو لا يَحمل أقل علامات «الاختلافات» في شروطها وعلاقاتها، وتُصبح القيم عُرضَةً للتعديل تحت تأثير الاتصالات والتبادلات والتفاعلات.

المراجع

Certeau, Michel de (1979). «Pratiques quotidiennes.» dans: G. Poujol et R. Labourie (eds.). Les Cultures populaires. Toulouse: Privat.

Certeau, Michel de (1990). *L'invention du quotidien*, I. Paris: Gallimard/folio.

Certeau, Michel de (1994). *La Prise de parole et autres écrits politiques*. Paris: Seuil.

Daval, R. «Stratégie» [soc.], Notions philosophiques, Dictionnaire encyclopédique de philosophie.

Dosse, François (2002). *Michel de Certeau: Le Marcheur blessé*. Paris: La Découverte.

Habermas, Jürgen (1978). *L'Espace public: Archéologie de la publicité comme dimension constitutive de la société bourgeoise*. Trad. Marc Buhot de Launay. Paris: Payot.

Habermas, Jürgen (1992). «L'espace public: 30 ans après.» *Quaderni*: no.18, automne.

Habermas, Jürgen (1997). *Droit et démocratie*. Paris: Gallimard.

Ogien, Albert et Louis Quéré (2005). *Le Vocabulaire de la sociologie de l'action*. Paris: Ellipses.

Quéré, Louis (1983). «Les Sciences sociales face à la rationalité des pratiques quotidiennes. Questions à Michel de Certeau.» dans: *Problèmes d'épistémologies en sciences sociales, II- Sociologie, pratique et politique*. Paris: CEMS (EHESS, CNRS).

Rabinow, Paul (1987). «Un prince de l'exil.» dans: Luce Giard (éd.). *Michel de Certeau: Cahiers pour un temps*. Centre Georges Pompidou.

Thévenot, Laurent et Luc Boltanski (1991). *Les Economies de la grandeur*. Paris: Gallimard.

تحولات الأخلاق والسياسة في أنظمة الحماية الاجتماعية ومنهجياتها(*)

أحمد بعلبكي(**)

باحث وأستاذ جامعي ـ لبنان.

تقديم

على امتداد ثلاثة قرون مضت مهد توسع ثقافة التنوير والعقلانية والإصلاح السياسي في أوروبا الصناعية لبلورة حقوق مدنية طُرحت خلال الثورتين الإنكليزية والفرنسية في القرن الثامن عشر. تمثلت هذه الحقوق بداية بطروحات حول حريات التعبير والمعتقد والمساواة أمام القانون والحريات الفردية. وتطورت هذه الطروحات تحت تأثير المواجهات السياسية والفكرية خلال القرن التاسع عشر إلى تعميم الحق بالانتخاب واعتماد حدود دنيا من الحماية الاجتماعية. وانتهت المواجهات والمساومات الطبقية حوالى منتصف القرن العشرين بالوصول إلى دولة الرعاية المواطنة المتضمنة حقوقاً اقتصادية واجتماعية، بعد مخاضات فلسفية، حكمت تبلور أنظمة الحماية الاجتماعية المُعتمدة في دول رأسمالية السوق ودول رأسمالية الدولة منطلقة من مبدأ تحصين وحدة الدولة ونظام حكمها وتضامن مجتمعها وتماسكه.

وفي تعريف نظام الحماية الاجتماعية، في فرنسا على سبيل المثال، يُلاحَظ أنه تمثل بداية بمجموعة من الآليات التي تضمن موارد بديلة للأفراد الذين يجدون أنفسهم ضحايا أخطار وعُجوز لا مسؤولية لهم في حصولها، وأن مواجهتها تتجاوز حدود مداخيلهم (مرض، بطالة، حوادث عمل). وتوسع مفهوم تضامن المجتمع في أنظمة الحماية الاجتماعية لاحقاً ليُغطي عوزاً مستديماً لا يتأتى عن حاجات طارئة (الأمومة، الأُسرة التي لديها أكثر من ولدين تقل أعمارهم عن ١٧ سنة، الكهولة والتقاعد). وهكذا تكاملت منظومة الحماية الاجتماعية في فرنسا وتمأسست في ما سُمي الضمان الاجتماعي (Securité sociale). وتكمّل هذا النظام لاحقاً بمجموعة من «التقديمات الاجتماعية» تنظمها قوانين وآليات تُعتمد في تحديد الاقتطاعات لتغطية أكلافها وضبط صرفها.

(*) في الأصل ورقة قدمت إلى: المؤتمر الدولي الخامس حول الفكر الاجتماعي وعلم الاجتماع في جامعة السلطان قابوس، عُمان، ١٣ ـ ١٥ كانون الأول/ديسمبر ٢٠١٦.

(**) البريد الإلكتروني: baalbaki41@hotmail.com.

أولاً: تحولات الرأسمالية الصناعية وتطور أنظمة الحماية الاجتماعية

قبل الوصول إلى مجموعة أنظمة الحماية الاجتماعية (Chatagner, 1993: 268) كانت الرعاية الاجتماعية (Welfare) تعود في إنكلترا إلى مطلع القرن السابع عشر وتوسع الرسملة الزراعية في المسيِّجات (Enclosures) المتوسعة للاستثمار في تربية الأغنام والمتاجرة بالصوف لمصانع الجوخ الإنكليزية. «وترتب على هذا الترسمل الزراعي نزوح فائض صغار المزارعين ـ المربّين للأغنام إلى عشوائيات يقيمون فيها بالقرب من مانيفاكتورات النسيج». ومع توسع ظاهرة النزوح والإفقار المترحل صدر عام ١٦٠١ «**قانون اليزابيث للفقراء**» وفيه طُرح لأول مرة دور الدولة، بعد الكنيسة، في مواجهة المعوزين العاجزين عن العمل وفُرضت رعايتهم على الدولة في حال عجز أقاربهم عن مساعدتهم. وكان هذا القانون التشريع الأول لضبط نظامية التزام العاملين من غير العاجزين في صناعة النسيج بالمجيء إلى العمل وتحميلهم مسؤولية تعطلهم عنه بعد أن توافرت فرصه لغير العاجزين في المجتمع المحلي. وفي هذا السياق التشريعي لَحظ القانون (١٦٠١) مسؤولية الأسرة بعد دراسة أوضاعها وتنظيم تشغيل الأطفال ومنعهم من العمل ليلاً.

وزاد في ضرورات تدخل الدولة لمساعدة الفقراء ما نجم عن الحروب التي دارت بين فرنسا وإنكلترا عامي ١٧٩٣ و١٨١٥ من تزايد الإفقار والتشرد والغلاء ومشوَّهي المعارك ممن ضغطوا للحصول على مساعداتهم في بيوتهم. وأدى هذا التوسع في الإغاثة لتشمل المسنين والمعوَّقين.

وفي المقابل برزت خلال القرن التاسع عشر طروحات الفلسفات الاجتماعية والتيارات النقابية والتعاونية والفكر السياسي والأيديولوجيات. طروحات تراوح بين الاشتراكية الطوباوية والاشتراكية الماركسية. كما وبدأت في موازاة هذه التيارات السجالات حول ضرورات مأسسة الحماية الاجتماعية للرعاية وتشريع وظائفها السياسية في معالجة الإقصاء والاستبعاد الاجتماعي المهدّد لنشوء الدول القومية وصلاحية الفكر الليبرالي في إدارة السوق والمجتمع.

ثانياً: تطور الرأسمالية الصناعية والمواجهات السياسية والمقاربات السوسيولوجية للحماية الاجتماعية

بعد منتصف القرن التاسع عشر، ومع تبلور قدرات الدولة الصناعية القومية الناشئة على ضبط اختلالات البُنى الاجتماعية الناجمة عن تنافسيتها المُنفلتة داخل أسواقها وبنيتها (Palud, 1998: 372) جاء أول انتقال لفهم وظيفة الدولة الألمانية في ظل حكومة بسمارك (١٨١٨ ـ ١٨٩٠) من دور ضبط الأمن والإدارة والعدل إلى دور الرعاية الاجتماعية والحمائية

الاقتصادية كنهج لا بد منه لتعزيز نظام مركزية الدولة ـ الأمة. وهو نظام يقوم على فهم سوسيولوجي سياسي وظائفي لدور الرعاية الاجتماعية (Welfare) أو الحماية الاجتماعية في تعزيز مواجهة الدولة الرأسمالية للاختلالات التي يُسببها الفقر المتزايد في النظام الاجتماعي وفي تعزيز الوحدة الألمانية وينأى بها عن مغريات الأيديولوجيات الاشتراكية المتساجلة في ألمانيا خاصة وأوروبا الغربية عامة حول الصراعات بين الرأسمال والطبقات العاملة. وهنا يجدر التوقف أمام الظهور الريادي لنظام الحماية الاجتماعية البيسماركي وأمام خصوصيته في التركيز على أولوية هدف تحصين اقتصاد الدولة القومية. وهو تركيز ما زال يميز كفاءة الاقتصاد الألماني وتنافسيته في المقارنة مع الاقتصادين الرأسماليين الفرنسي والإيطالي اللذين تحقق في ظلهما نظام للحماية الاجتماعية يقوم على المساومة السياسية الحارة برعاية ومشاركة الدولة بين برجوازية صناعية وطبقة عاملة تتحصّن بوعيها الطبقي وبأُطرها النقابية والحزبية الضاغطة.

هكذا تعاقبت التحولات في الدول الأوروبية وفي نُظم الحماية الاجتماعية بعد أزمة الكساد العالمية عام ١٩٢٩ وبعد تفاقم البطالة والاختلالات الناجمة عن تنافسيات حادة في المجتمعات الصناعية مما أدى إلى توسع قوى الضغط والحركات السياسية الإصلاحية والراديكالية المتأثرة بما تحقق في الأنظمة السوفياتية من حقوق أساسية اجتماعية مكتسبة. وجاءت فترة الازدهار خلال العقود الثلاثة (١٩٤٥ ـ ١٩٧٥) المجيدة التي أعقبت الحرب العالمية الثانية ليُستكمل خلالها التحول في دور الدولة الرأسمالية من نظام الرعاية التضامنية الأخلاقية والدينية في ظل ليبرالية السوق إلى بلورة تشريعات أنظمة الحماية وفي صُلبها أنظمة الضمان الاجتماعي في ظل الاشتراكيات الديمقراطية ونهوجها في تحقيق الدمج الاجتماعي والمواطنية الجمهورية.

ترتب على دول الرعاية الاشتراكية ـ الديمقراطية أن ترسم السياسات الاقتصادية الملائمة لمصالحها في أسواق العمل وكذلك السياسات التي تُعالج التفاوتات في استثمار الموارد والريوع وفي توزيع الثروات وهي تفاوتات لطالما اعتُبرت «طبيعية» في نمط اقتصاد السوق. واعتمدت لذلك نهج الانتقال من مواجهة عدم المساواة إلى مواجهة عدم المساواة «غير العادلة» من خلال التزامها بتشريع الضمان الاجتماعي والتأمينات المكملة لمداخيل الأفراد التي لا ينص عليها نظام الضمان الاجتماعي حيث لم يسهم هؤلاء الأفراد بما يكفي من الاشتراكات بسبب قصر مدة انتسابهم إليه.

وهكذا تدرج تبلور نظام الحماية الاجتماعية في دولة الرعاية، أي الحماية الاجتماعية ليُغطي المخاطر الاجتماعية الأساسية (المرض والأمومة والكهولة وحوادث العمل والبطالة). تغطية توفر كفاية الحاجات والخدمات الأساسية للفئات المعرضة العاجزة بمداخيلها المحدودة عن أن تواجه هذه المخاطر. فتساعد الدولة والحال هذه، في بناء المواطنية الاجتماعية وأطر التضامن لما يُسمى المجتمع المدني وتشجيع القطاع الخاص (Deakin, Finer and Mattews, 2004: 49) على المساهمة في تقديم الخدمات العامة مجاناً أو بأثمان زهيدة تُغطى أكلافُها من خلال إعفاء مؤسساته من ضرائب محددة. ولذلك برز «اعتراض ٥٠٠ من أصحاب المليارات

في الولايات المتحدة على الرئيس بوش وخططه لإلغاء ضريبة الإرث لأن هذا الإلغاء يُشكل خطراً يتهدد الهبات التي تتحصّل عليها المؤسسات الخيرية والجامعات من الأغنياء الأمريكيين سنوياً» (هورست، ٢٠٠٧: ١٣٧) وهكذا تبتكر الدولة الرأسمالية أشكال التوافق الطبقي بين المساواة الأخلاقية في القانون واللامساواة الاقتصادية الاجتماعية في الاقتصاد.

وهكذا يكون نظام الضمان الاجتماعي قد أصبح، منذ أربعينيات القرن العشرين، المكوّن المركزي للحماية الاجتماعية الشاملة لجميع الأفراد العاملين وغير العاملين في أوروبا الغربية. لقد شملت منظومة الحماية الاجتماعية في فرنسا عام ١٩٨٠، بالإضافة إلى فروع الضمان الاجتماعي، تأمينات اجتماعية ومساعدات دائمة للفقراء وللمقصيين اجتماعياً هدفت لتحقيق التماسك الوطني (Cohésion nationale) والمساواة في الدولة الجمهورية.

وفي المقابل اعتبر الليبراليون المحافظون أو الاقتصاديون الكلاسيكيون أنه «ليس للعدالة وجود موضوعي وهي سراب لأنه في المجتمع الحر القائم على السوق تظهر التفاوتات بشكل طبيعي نتيجة للظروف التي ليس لأحد أي سيطرة عليها... ولتسيطر الدولة عليها يلزمها لفعل ذلك معرفة تفضيلات الفرد وهي معرفة لا يمكنها تحصيلها على نحو شرعي بدون تدخل مهلك في أداء السوق الحرة ووظيفتها...» (Hayek, 1976: vol. 2). وفي مثل هذا التفسير للطبيعة الموضوعية للتفاوتات في أسواق ومجتمعات الليبرالية المحافظة برز ادعاء يقول إنه ليس في السوق أطراف تتواجه مصالحها الموضوعية مباشرة لأنها تتواجه بأشكال غير مباشرة ومشخصنة عبر آليات تضاربها وتجددها. وأن هذه الأطراف هي مجموعات لأفراد متفارقي الأذواق والتفضيلات يُلزمهم بها قانون السوق وأن أي توقف أمام معرفة هذه التفضيلات الفردية هي عملية مُهلكة للأسواق. وهذا رأي يبدو صحيحاً ولكن هايك (Hayek, 1976: 46) لم ينتبه إلى أن نظريته تقوم على الفهم الأيديولوجي حصراً للسوق الذي لا يعمل بشكل طبيعي إلّا في ظل الفهم الأيديولوجي المهيمن لما يُسمى حرية التعامل والتبادل بين أطرافه. هذه الحرية المُموّهة للتحكم بآليات السوق وتوجيه عائداتها إلى أصحاب رأس المال.

ثالثاً: التنظيرات السوسيولوجية حول مستويات ووظائف الرعاية الاجتماعية

١ ـ في المركزيات الصناعية الغربية

مما لا شك فيه أن مأسسة الحماية الاجتماعية بدأت بالتبلور في مخاضات المواجهات الاجتماعية السياسية التي شهدتها المجتمعات الصناعية خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر. وقد اقترن تقاطع هذه المواجهات بتقاطع مواز بين النظريات السوسيولوجية التي ظلّت تراوح:

ـ بين نظرية الفعل على الصعيد الميكروبنيوي وما تفرع عنها لاحقاً من النظرية السلوكية التفاعلية (Interactionnisme) للأفراد التي لا تخرج عن مدلولات النظرية الوظائفية التي ترى أن لكل نظام اجتماعي منطق توازن وتجددٌ ذاتي سواء في نطاق الجماعة أو المجتمع المحلي أو في نطاق بنية المجتمع الوطني؛

ـ وبين النظرية الماركسية القائمة على الصراع الاجتماعي على الصعيد الماكروبنيوي والتي ترى أن الحماية الاجتماعية هي مجرد تسوية طبقية داخل نظام متناقض وغير متوازن، وأن تكرار وتفاقم صراعات النظام الاجتماعي وتناقضاته تقود إلى تهديد صموده وذلك «لأن السياسات الاجتماعية هي استجابة للمشكلات التي تُحدثها بنية الرأسمالية وتشغيلها في نطاق إعادة إنتاج القوى العاملة خصوصاً» (Lavalette, 1997: 53). وفي هذا السياق ذهب الكثير من السوسيولوجيين الوظائفيين إلى اعتبار العنف في تظاهرات المهمشين يلعب أدواراً في إظهار وإشهار كفاءاتهم وتهديداتهم فيحركون الأجهزة الحكومية والأيديولوجية الليبرالية المحافظة لتُطوّر تشريعاتها وخدماتها التي تعيد التوازن للنظام القائم. وفي هذه النظره الوظائفية للنظام الاجتماعي ـ السياسي يصبح توفير خدمات الرعاية الاجتماعية بمفهوم الخدمة الاجتماعية للأفراد والجماعات المهمشين وقياداتهم ضرورة لا بد منها للتخفيف من تهميشهم وإعادة دمجهم وإشراكهم في صمود النظام الليبرالي.

وكان التوسع والتفرع في التنظيرات السوسيولوجية حول حدود وضرورات الحماية الاجتماعية وحول الصراع والاندماج في النظام الاجتماعي في الرأسماليات الصناعية قد جاء في ظروف تضخم المدن والعشوائيات التي لم يعد من الممكن قصر معالجة مشكلات الخروج على النظام والقانون في محيطها وجوارها على أسلوب الخدمة الاجتماعية (Social Work) وحسب في المجتمع المحلي الحاشد والمتصارع. وقد أخذت مظاهر وظواهر التمييز الاجتماعي ـ الثقافي في المدن وضواحيها تتحول إلى ظواهر تعنصر أحياناً مع تزايد أعداد المهاجرين الفقراء وتناقص قدرات المدن على الاستيعاب السكني والتشغيلي والثقافي للمهاجرين الميّالين أحياناً كثيرة في مواجهة حدة التمييز ضدهم إلى استهوان الاندماجات التقليدية الخاصة بجماعاتهم التقليدية والميّالين بالاضطرار أحياناً كثيرة إلى تجاوز القوانين والقيم المعتمدة في التنشئة الاجتماعية الليبرالية. إن صعوبة التواصل والتعامل بين السكان المستقبلين للجماعات الوافدة بلغات ومعتقدات مختلفة لم يخفف من ترحيب أصحاب الأعمال الرابحين من عروض العمل الرخيصة الوافدة. ولكن هذه الصعوبة ظلت تتزايد في خطاب الحركات الشعبوية اليمينية التي حمّلت الجماعات الفقيرة الوافدة سلبيات توسع البطالة واستهلاك الإنفاق العام على جميع برامج الرعاية الاجتماعية.

أجل، كانت قصورات المجتمعات الغنية المُستقبلة للمهاجرين عن الاستيعاب والإدماج للغرباء الفقراء الوافدين إليها، قد أبرزت بعد الحرب العالمية الثانية القصور التقني والاجتماعي لنهج الخدمة الاجتماعية الذي شهد خلال قرن على الأقل سجالات بين مدارسه وتنظيراته البسيكوسوسيولوجية لتطوير أساليبه لاستيعاب الاختلالات المتفاقمة للبطالة والإقصاء الاجتماعي والمخاطر الطارئة المهددة للتوازن الليبرالي

للنظام الرأسمالي. وعلى الرغم من بذل الجهود التنظيرية والتطبيقية الوظائفية لمواجهة اختلالات النظام الاجتماعي بدأ علماء الاجتماع يتحسسون ضرورة تجاوز النطاق الفردي السلوكي الذي يعتمده الممارسون للخدمة الاجتماعية في معالجاتهم مشكلات الأفراد المعرضين في الجماعات الفقيرة للاختلالات والإقصاءات والمخاطر. وراح الباحثون في الخدمة الاجتماعية يتلمسون ضرورات التحول إلى نطاق الآليات التي تُولّد هذه الاختلالات والإقصاءات العائدة ليس إلى سوء التنسيق بين أنشطة المؤسسات الاجتماعية التي تعمل في ميدان الحماية الاجتماعية وحسب بل إلى «مظاهر الخلل الاجتماعي الأكثر خطورة التي تتمثل في طبيعة النظم الاقتصادية والسياسية والتعليمية والدينية السائدة في المجتمع. وأنه طالما لا توجه العناية لمواجهة مشكلات تنظيم الصناعة مع مراعاة أن يحقق هذا التنظيم مصالح المجتمع ورفاهية أعضائه فإنه من العبث توقع أن تحقق مجالس تنسيق الخدمات الاجتماعية أهدافها الطموحة» (السمالوطي، ١٩٨١: ١٥١ ـ ١٥٥). ويشهد على هذا التحول عن أسلوب الخدمة الاجتماعية ما صدر عام ١٩٢٥ ولأول مرة في دراسة ستينر حول أسلوب تنظيم المجتمع بعنوان: «تنظيم المجتمع: دراسة لنظرياته وممارساته» وهو أسلوب عرضت له الجمعية الأمريكية للإخصائيين الاجتماعيين عام ١٩٦٢ وأشارت إلى «ضرورة الاستعانة بعلم الاجتماع وما تمخضت عنه دراسة النظم والأنساق الاجتماعية من نتائج» (Steiner, 1928) في المقاربات الميكروسوسيولوجية الوظائفية ـ البنيوية لمدرسة شيكاغو.

إلّا أن هذه المقاربات لتنظيم المجتمع لم تخرج عن اعتماد النهج الوظائفي في تحصين توازن النظام الاجتماعي عن طريق القيام بممارسات لتنفيذ برامج تعليم الفقراء وتمكينهم من اكتساب مهارات تتطلبها أسواق العمل ومن خلال تحريكهم وتوعيتهم كمتطوعين في المشاركة في معالجة أوضاعهم من خلال برامج تقود بدورها إلى تخطيط لبرامج التنمية الاجتماعية المقترنة بمبادرات ومشاركات من المجتمع أو الجماعة المحليين. وقد اتضح شيئاً فشيئاً أن معالجة الفقر لا تقتصر على حدود التنسيق بين مبادرات الأطر الاجتماعية المحلية لخدمة الأفراد في الجماعات المحلية. وغاب عن تبني هذا الفهم لتنظيم المجتمع في المجتمعات الفقيرة إدراك الشرط التاريخي المتمثل بمرور أكثر من قرن ونصف على التحضر المدني في ظل التطور الصناعي الذي جعل هذه الطريقة في العمل الاجتماعي فاعلة في معالجة التفاوتات والاختلالات الاجتماعية المحلية بفضل ما توفره سياسات التنمية المناطقية في برامج أساسية في المعالجة.

٢ ـ العمل الرعائي ومستوياته في المجتمعات العربية: دور الوقف في توفير خدمات الرعاية الاجتماعية

ظهر الوقف كتدبير ضروري ومؤسسة تعتمد النهج الوظائفي ـ البنيوي لحماية المجتمع القائمة على مبدأ التكافل الديني. وظهر هذا النهج في المجتمعات الإسلامية لتلبية حاجات أساسية لم تكن قد تطورت الإدارة فيها إلى خلق دواوين مختصة بإدارتها. وكانت البداية لتلبية الحاجة إلى «التعليم المتقدم للعلماء وضمان عيشهم بدون ارتباط بموارد

رسمية تفرض عليهم آراء معينة» (كامل، ١٩٩٣) لتلبية حاجات الاستشفاء والصيدلة إلى جانب خدمات إنشاء عيون الماء على طريق الحج والطرق والمكتبات وضمان براح سكة الحديد. واستمرت إدارة الأوقاف لسكة الحديد لاحقاً بين بغداد وإسطنبول رغم انقطاع ظاهرة الوقف في بعض المجتمعات العربية الإسلامية. وهنا نشير على سبيل المثال إلى أنه يوجد اليوم في سلطنة عُمان ٢٣ نوعاً من الوقفيات و٩ صناديق وقفية في الكويت. ويعود أهم أسباب انقطاع هذه الظاهرة إلى انتهاء الخلافة العثمانية التي كانت ترعى الأوقاف وفق أحكام الشريعة والى العودة في دوافع الوقف لصالح وجاهة الأهداف العلمية (مركز دراسات الوحدة العربية ـ بيروت) أو إلى تحول سلطاته وتوجهها للاستثمار في البورصة لتحصيل مردودات أضمن وأسهل متابعة.

رابعاً: مرجعيات الحماية الاجتماعية وتطور أنظمتها ومستوياتها ـ في مصر نموذجاً

تبنّى الكثير من علماء الاجتماع العرب، ولا سيَّما المصريين منهم، الفهم التطوري (Evolutioniste) الأحادي المسار المتمثل بتطوير أساليب العمل الاجتماعي في المجتمعات الصناعية. هذا الفهم التطوري الذي سبق وفصّل للتحولات فيه إميل دوركايم في تمييزه بين مجتمعات التضامن الميكانيكي ومجتمعات التضامن العضوي، وأن هذا النوع الأخير من المجتمعات تقوم بنيته على النظامية الوظائفية لمكوناتها المطابقة للنظامية البيولوجية لتكامل وظائف أعضاء جسم الإنسان. وهو الفهم ذاته الذي فصل له فردينان تونيز وميّز فيه بين بنيان المجتمع المحلي الصغير القائم على روابط الدم والمشاركة العاطفية والأعراف والقواعد الدينية وبين بنيان المجتمع الحضري القائم على روابط عضوية تعاقدية.

واستمر تبني هذا الفهم الأساليب المتعاقبة للحماية الاجتماعية في مصر والبلاد العربية المتبناة لدى الكثير من الباحثين والناشطين في المؤسسات الاجتماعية الحكومية والأهلية المعنية على الرغم مما تبين من قصور هذه الأساليب في البلدان العربية. وقد غاب عن وعي الكثير من الباحثين الاجتماعيين في مصر أن نوعية الفقر ومعايير قياسه في المدن والمجتمعات المحلية في البلدان الصناعية الغنية تختلف لجهة هيمنة الثقافة والأيديولوجيا المحيطة بفهم ظواهره وتعاملهما مع الاستبعاد الاجتماعي الناجم عنه باعتباره، على حد تعبير سيلفر(Silver) ميلاً لدى المُبعدين عن أسواق العمل «للانقطاع عن الشبكات الأساسية مثل الأسرة والأصدقاء والمجموعة الاجتماعية والمجتمع المحلي وأنظمة القيم الأساسية». (دالي، ٢٠١٥: ٧٤) وهي هيمنة تختلف عن هيمنة الثقافة والأيديولوجيا المُسوّغة لتقبُّله والتكيُّف معه في مدن وضواحي وقرى البلدان الفقيرة.

وتجدر الإشارة إلى أن أسلوب ونهج تنظيم المجتمع قاد بالضرورة إلى ما يُسمى «التخطيط المحلي» لتحقيق أهدافه ضمن ما يتوافر له حكومياً من إمكانات بشرية ومادية للمعالجة الشمولية لظاهرة معينة على أصعدة وتفاعلات مختلفة. وقاد هذا النهج بالضرورة

إلى أن التخطيط الذي يربط بين معالجة ظاهرة مستهدفة وظواهر أخرى تُؤثر فيها أمر لا بد من أن يزيد في فهم المعالجة وجدواها. وتدرج هذا المنطق في التدخل والتشخيص إلى بلورة مفهوم ومنطق للمعالجة التكاملية على نطاق أوسع هو منطق تنمية المجتمع المحلي الذي لا يقتصر على المواجهة من خلال الخدمة الاجتماعية للأفراد والجماعات وحسب بل يُقرن خدمة حالات الفقر والبطالة والإقصاء والعوز من خلال اعتماد سياسات أو برامج للتنمية المناطقية والقطاعية المستندة إلى توصيات الحكم وخياراته في تحديد أدوار كل من السوق وقطاع الدولة والمجتمع الأهلي. هذه الخيارات التي تجسدت في مجال الحماية الاجتماعية في مصر وفي لبنان، على سبيل المثال، وغلب على إدارة تنفيذها نهج بيروقراطي. وهي إدارة عمدت إلى تبني أطر العمل الاجتماعي التي دفع إلى اعتمادها قانون أصدره الحاكم الفرنسي في مصر بعد حملة نابليون عام (١٧٩٨) وفيه تجريم للتسول يستثني العجزة والمعاقين ويفرض على الطوائف إنشاء دور للعجزة. واستمر هذا النهج الوظائفي في التعامل المحلي مع العوز مع دخول الإرساليات الأوروبية التبشيرية التي دفعت النخب الاجتماعية الإسلامية إلى تكوين جمعيات خيرية لمشاركة رجال الدين في القاهرة والإسكندرية (جمعية العروة الوثقى) وجمعيات أخرى تهتم بالأطفال والأسَر المنهارة وأخرى تهتم بالتدريب والتشغيل الحرفي والسجون.

خامساً: دور الحكومات العربية في توفير متطلبات الحماية الاجتماعية ـ مصر نموذجاً

ظل دور الحكومة المصرية مقتصراً على تنظيم قطاع الجمعيات من خلال إدارة الأوقاف التي أقدمت لاحقاً على توفير الخدمات الاستشفائية والتعليمية في الأوساط الشعبية. وقد وصل التبني للتجارب الرعائية في مصر إلى تقليد إنشاء ما يُسمى «حركة المحلات الاجتماعية» المعتمدة في إنكلترا والولايات المتحدة التي تعمل في نطاق المجتمع المحلي ولا تتعداه إلى تخطيط الرعاية أو الحماية الاجتماعية على المستوى الوطني. وتدرج هذا التوجه إلى إنشاء ما يُسمى «معاهد الخدمة الاجتماعية» (السمالوطي، ١٩٨١: ص ١٠١ ـ ١٣٠) وصولاً إلى إنشاء وزارة الشؤون الاجتماعية (١٩٣٦) وفق قانون يقضي بتكوين «المجلس الأعلى للإصلاح الاجتماعي» وإلى ما قامت به هذه الوزارة من «مكاتب المساعدات الاجتماعية» المتوجهة إلى الأسر الفقيرة وفق توجه خيري أيضاً بالإضافة إلى المطاعم الشعبية لتوفير الوجبات الغذائية لمن يعجزون عن تكاليفها وإلى «المراكز الاجتماعية الريفية» التي تقوم بأعمال الخدمة الاجتماعية المتنوعة. وانتهى هذا التدرج في مأسسة العمل الرعائي إلى قيام وزارة الشؤون الاجتماعية بالاشتراك مع مكتب العمل الدولي لإعداد نظام الضمان الاجتماعي وتكامل هذا النظام مع ما تبعه من قانون التأمينات الاجتماعية في مواجهة طوارئ والمرض والشيخوخة والبطالة.

لقد انطلقت مناهج العمل الرعائي في مصر خاصة، كما في لبنان، من دوافع أهلية خيرية ودينية في النطاق المحلي «تتوسل مرضاة الله» من خلال فهم وظائفي يضمن الحد من اختلالات النظام الاجتماعي وتجديد تراتب وتكامل مكوناته السياسية والأهلية والدينية. وتدرجت هذه المناهج الوظائفية من الإدارة الأهلية للرعاية إلى إدارة برز فيها دور الدولة على النطاق الوطني بعد الحرب العالمية الثانية. وهو دور أسهمت في شموليته من خلال استحداث وزارات للأوقاف والشؤون الاجتماعية، ظروف ترسخ الخيارات الاشتراكية الديمقراطية في أوروبا الغربية من جهة؛ وظروف تبلور الخيارات الاشتراكية السوفياتية التي تروّجها النقابات والأحزاب الشيوعية في المجتمعات العربية. وهكذا انتقل العمل الرعائي من الأخلاق والتدين الوظائفي المحلي إلى الفهم الوظائفي البنيوي مسنوداً بأيديولوجيات العدالة الاجتماعية وحقوق الإنسان وبرامج المنظمات الدولية المحكومة خلال الربع الثالث من القرن العشرين بالتوازنات الأيديولوجية في ظل الحرب الباردة.

وجدير بالذكر أن السياق التمأسسي للحماية الاجتماعية في مصر، منذ حملة بونابرت على مصر وفي لبنان منذ عهد الانتداب الفرنسي، انتهى في ظل آليات الإفقار والإقصاء المتواصلة في مصر خاصة إلى الحراكات الجماهيرية في ما سمي «الربيع العربي». هذه الحراكات التي بينت خواء مناهج ومؤسسات الحماية الاجتماعية في مصر كما في لبنان. خواء عبّر عن القصور البنيوي السياسي ـ الاقتصادي والثقافي والإداري لدى أصحاب القرار والفعل في معالجة الأزمات المستعصية للأنظمة القائمة. وهذه أزمات تفاقمت مع تشديد المنظمات الدولية في توجهاتها النيوليبرالية، منذ ثمانينيات القرن الماضي، على ضرورات التعديل الهيكلي لاقتصادات الرأسماليات المعوقة والمديونة. هذه الاقتصادات التي باتت عاجزة عن مواصلة سياسات وبرامج الرعاية الاجتماعية للطبقات الشعبية بحجة توسع قنوات الهدر في مؤسساتها وبحجة ضرورة تخلي الحكومات عن تدخلات تعيق القدرة الخفية للسوق في توزيع المسؤوليات عن الفقر المتوسع بفعل فساد الإدارات الحكومية وتدخلاتها الرعائية التي «تعطل روح المسؤولية الشخصية والاتكالية لدى العاطلين عن العمل» في ظل السياسات الماكروبنيوية للحماية الاجتماعية.

سادساً: تحولات الحماية الاجتماعية في مراكز الليبرالية الجديدة

توسعت منذ أواسط السبعينيات من القرن الماضي السجالات حول مفاهيم دولة الرعاية الاجتماعية وحول الحدود المطلوبة لتوفير الحماية الاجتماعية: فراوحت بين كفاية الحاجات المادية وحاجات الصحة البدنية والذهنية إلى الحاجات الاجتماعية والعلائقية ومستويات الرضى الذاتي. وذهب أمارتيا صن الاقتصادي الهندي الحائز جائزة نوبل (١٩٩٨)، في كتابه **فكرة العدالة** معتبراً أنه «ينبغي تقويم العدالة بمعيار قدرة الناس على

الانخراط في أنواع من النشاط، أو أفعال قيمة، ليست الموارد أو السيطرة على السلع في حد ذاتها ما يهُمّ في تحديد جودة الحياة... (ويقترح بدلاً من ذلك) تغييراً للمعيار من السلع والدخل إلى القدرات ... فالفرص أكثر أهمية عنده من الموارد أو السلع التي تُعد وسائل لا غايات ...». (صن، ٢٠١٤: ص ٣٦٨ و٤٢٢). علماً أن المجتمع الذي تتوافر فيه الفرص قبل الموارد والسلع هو المجتمع الذي يتنامى فيه دور الرأسمال الاجتماعي الذي يوفر فرص الانخراط المدني للناس مقترنة بفرص التقدم الاقتصادي ويُشكل رأس المال الاجتماعي فيه آلية لتعزيز القدرات والموارد أو يعزز فيه مواطن انعدام المساواة.

وفي مثل هذا السجال حول الحماية الاجتماعية يكون قد انتقل مفهومها من الفلسفة والأخلاق إلى علم الاجتماع الذي أبرز الربط بين الاندماج والانعزال وتوفير فرص الانخراط المدني والتقدم الاقتصادي للعيش من جهة وشواغل السلطة الاقتصادية والاجتماعية والثقافية من جهة أخرى.

وفي سياق هذه المقاربة السوسيولوجية يُفهم التوسع في استعمال مفهوم الاستبعاد الاجتماعي لتموّيه المعوقات الماكروبنيوية المحددة لعدم الانخراط المدني للأفراد ممن لم يُتح لهم رأسمال اجتماعي يضمن فرص تقدمهم فيُحوّل الانتباه إلى ضرورة تعزيز الاندماجات البديلة على مستوى الشبكات الأساسية المتمثلة بالجماعة المحلية والعائلة والقيم التقليدية التي يعيشون فيها إقصاءهم الاجتماعي. ويُحوّل الانتباه عن مسؤوليات الدولة وتوجيهاتها لآليات الإقصاء الاجتماعي وسياسات الإفقار إلى قصورات في أدوار شبكات الانتماءات المتوارثة التي يمكن تعويضها من طريق مؤسسات العمل الاجتماعي من خلال الخدمات وتدخلات تنظيم المجتمع الشائعة اليوم في برامج المانحين والمنظمات الدولية في ما يُسمى برامج التنمية المحلية وترجيح أعمال التعبئة الأخلاقية والتقنية القائمتين على وظائفية الطوعية في المجتمع المحلي ودورات التدريب و«التمكين» وليس على ضرورات التكامل مع سياسات الحكومات. وفي هذا انتقال من أخلاق دولة العدالة إلى أخلاق دولة السوق في غياب سياسات التنمية الماكروبنيوية الوطنية القادرة على حماية الأسواق والمنافسة. وفي هذه المعالجات التي لا تواجه سياسات الإفقار بل تحوِّل المواجهة إلى تخفيف الفقر فيتحول نطاق الرأسمالية الاجتماعي من مستوى المجتمع والدولة ومسؤولياتهما إلى مستوى الأسرة ومسؤوليتها وإلى مسؤولية الشخص الفقير بالذات.

وهكذا تُلاحظ العودة في ظل العولمة النيوليبرالية إلى النطاق المحلي لعيش الفقر بعيداً من المسؤولية المركزية لسياسات الحكومات والارتهانات المعولمة لماليتها ولأسواقها. وقد ذهبت هذه العودة إلى المعالجات المحلية للفقر إلى الدعوة لإشراك السوق ولتحميله مسؤوليته في الحماية الاجتماعية. وبهذا يكون دور الدولة في توفير الرفاه أو الحماية الاجتماعية قد أصبح يرتبط بأداء السوق وحاجاته ومعاييره. وفي هذا السياق تحولت سياسة حزب العمال البريطاني منذ توليه السلطة عام ١٩٩٧ إلى توسيع نهجه الجديد في الرعاية التعليمية والصحية المحلية من طريق »الخدمات والدعم الاقتصادي للأسَر التي لديها أطفال واعانة وتنظيم أفضل للمناطق التي تعاني من الحرمان ... وقد شكل هذا

التحول النيوليبرالي صفعة للنهج الوظائفي الذي ينظر إلى النظام الاجتماعي برمته بما فيه الرأسمالية، باعتباره منسجماً جوهرياً» مما يطرح في المقابل ضرورة تخليصه من مسؤولية الاختلالات التي تفرزها هرمية السلطة الرأسمالية على الصعيد الماكروبنيوي. وإبراز الاختلال المُعاش والمحلي المباشر الذي تعانيه الأسرة. ولهذا اعتمدت الحكومة الفرنسية في ما تسميه «سياسة العائلة» إقرار أربعة أنواع من التقديمات وهي: تقديمات مالية مباشرة وتقديمات بخدمات معفية في حدائق الأطفال وتقديمات تتمثل بخفض للضريبة متناسب مع عدد الأطفال وتقديمات تتعلق بالمعاش التقاعدي وبما يتناسب مع عدد الأولاد (Villac, 2002: 63-64).

وتجسدت الدعوة لإشراك السوق في الحماية المحلية في الطلب إلى الشركات العالمية لتقدم على تطبيق ما سُمي «القانون الأخلاقي» (Code Ethics) وما يرتبط بتطبيقه مما سُمي »مواطنة المسؤولية الاجتماعية» (Social Account 8000). وكذلك الدعوة إلى ضرورة أن تُفعِّل هذه الشركات العالمية دوراً في الحد من الفقر وفي تفعيل أنظمة الحوكمة وضمان سلامة تحقيق التنمية الاقتصادية. وقد تجاهل منظّرو هذه العولمة قصور حكومات الفساد عن التنمية في ظل الأسواق المفتوحة. وشجعت العولمة الحكومات التابعة على «تحويل مركز ثقل الفكر والعمل من الأرضيات الحقيقية التي تمس بصفة أساسية إدارة الاقتصاد الليبرالي إلى أرضيات أخرى بعضها ملازم للأولى (مثل البيئة والديمقراطية) وبعضها يتّسم بالهروب نحو نقاش الغيبيات (الاهتمام بالحياة والآخرة)» (أمين، ٢٠١٦).

وفي سياق هذه التحولات ذات التوجهات النيوليبرالية لوحظت على سبيل المثال ظاهرة لبرلة (Libéralisation) أنظمة الحماية الاجتماعية في أوروبا إجمالاً وظاهرة التحول عن الضمان الاجتماعي الذي تديره الدولة إلى ضمان السوق لمواجهة الصعوبات الاقتصادية المتشابهة في نظر حكومات اليمين وحكومات اليسار الاشتراكي الديمقراطي التقليدي في فرنسا وإنكلترا. وتقوم هذه العملية على تخفيض الاقتطاع من الإنفاق الحكومي على الحماية الاجتماعية لصالح أشكال مختلفة منها، وهذا ما برز جلياً ومفصلاً في برامج المرشحين اليمينيين السبعة للانتخابات الرئاسية الفرنسية[١]. ويقوم هذا الخفض على اعتبار أن أنظمة الحماية التي كانت تشكل، في ظل المساومة الكينزية عوامل تقدم للمجتمع ولنمو الاقتصاد ولقدرته التنافسية فأصبحت تشكل ثقلاً عليه. «وتمثل هذا التراجع منذ عام ١٩٨٣ في فهم متطلبات الحماية الاجتماعية في تضييق معايير الاستفادة من تعويضات البطالة. والتحول باتجاه حصر الاستفادة بالأكثر عوزاً. وقد توسع التحول في فرنسا باتجاه التأمينات الخاصة على الحياة وعلى مكملات أكلاف المرض. ولم تقتصر هذه التحولات المعبرة عن تراجع فروع من أنظمة الحماية الاجتماعية على فرنسا وحسب بل عمّت البلدان الأوروبية»[٢].

---

(١) *Le Monde*, 19/11/2016, pp. 2-3.

(٢) *Alternatives economiques*, hors série (Parsi), no. 31.

وبدأت الحكومات المتحولة باتجاه خصخصة الحماية الاجتماعية تُشيِّع في أدبياتها «أن توسع تعويضات البطالة تُشكل مصدراً للبطالة الإرادية وللتأخر في عودة المتعطلين إلى العمل» (Euzeby, 1995: 18). وإلى تهرب من تحمل المسؤولية الشخصية. ولم تقتصر هذه التراجعات على البرامج المحافظة للحزب الجمهوري في الولايات المتحدة الأمريكية بل واصلت إدارة الرئيس الديمقراطي كلينتون في ما يُسمى «قانون إصلاح الرعاية» (Welfare) عام ١٩٩٦ وأدى تنفيذ هذه التراجعات إلى «تقليص عدد متلقي مساعدات الأسر التي تُعيل أطفالاً من ١١ مليون شخص في عام ١٩٩٤ إلى ٤,٥ مليون شخص بحلول حزيران/يونيو ٢٠٠٦...». (دالي، ٢٠١٥: ١٤٠ ـ ١٤١).

وتستند طروحات ما سُمي «الإصلاح الليبرالي» في مجالي الضمان الاجتماعي والحماية الاجتماعية خاصة على الانتقال من تنظير سوسيولوجي يقوم على الضرورة البنيوية لقيام النظام السياسي ـ الاقتصادي بوظائفه في هذين المجالين كشرطين لتجدد توازنه والحد من الصراعات الاجتماعية الطبقية التي تولدها حرية أسواقه داخل البنية الاجتماعية، إلى تنظير سوسيولوجي يربط بين مسؤولية الفرد الفاعل عن قدراته و«خياراته» في النظام وفي تحديد مسؤولياته عن سلبيات السوق التي طاولته بفعل »حريته» في اختيار مساهمته لمستوى التغطية التي «يُريدها» من الضمان الاجتماعي لأكلاف عيشه وكهولته وتعرضه لاختلالات النظام وأسواقه. وبهذا يصبح الفرد مسؤولاً عن فعل السوق نائياً بذلك عن مسؤولية الدولة ودورها في تنظيم ومأسسة حرية السوق وتبعاتها. فينتهي هذا التنظير السوسيواقتصادي إلى أن التفاوتات الاقتصادية ـ الاجتماعية هي ظواهر «طبيعية» ليس للسوق قصداً محدداً ومباشراً لأفراد دون آخرين. وأن الفقر في فهم الليبراليين الاجتماعيين الجدد ليس إلّا عبارة عن ظواهر وحالات شاذة لا تقتضي تدخلات من الدولة تؤدي إلى عرقلة آليات السوق الذي يتولى تصحيح اختلالاته لتجديد توازنه واستمراره كما سبق وأسلفنا.

لم تؤدِّ منظومة الإصلاحات بتنظيراتها النيوليبرالية على الرغم من اقترانها بتفريعات مُتقنة في التأمينات الاجتماعية، التي سبق ذكرها، لحماية الفئات المعرّضة للإقصاء الاجتماعي، إلى وضع حد لتوسع البطالة والفقر. وقد قدرت الإحصاءات في أوروبا عام ١٩٨٨ أن الفقر بات يشمل حوالى ٥٢ مليون فرد وهو يطاول أسرة من كل ١٠ أسر في شمال أوروبا، ويطاول أسرة من كل ٥ أسر في جنوبها (اليونان والبرتغال وإيطاليا) (Cendron, 1996: 101-109). ويظهر توسع الفقر والتهميش خاصة في صعوبات السكن والصحة. وأن تدهور منظومات الحماية الاجتماعية بات يشكل إحباطاً يبعث على حراكات تزداد عنفاً في المطالبة بالإصلاح على الرغم من تفكك قوى الضغط التقليدية في الأطر النقابية والأحزاب اليسارية.

جدير بالملاحظة أن تراجع منظومات الحماية الاجتماعية اقترن في أوروبا، وفي فرنسا على سبيل المثال، ليس بتراجع قوى المواجهة الجماعية الحزبية والنقابية فحسب، بل وببروز حركات اجتماعية بديلة حولت فيها نخب شباب الفئات الوسطى معارضتها

للحكومات عن المطالب المعيشية الأساسية المتوافرة لها نسبياً إلى مطالبات نوعية تتعلق بنوعية الحياة والبيئة وحرية المثليين في الزواج والتبني والدفاع عن المهاجرين أو إلى مطالبات مضادة للحد من الهجرات والأكلاف التي تتحملها مالية الدولة بفعل الإنفاق الرعائي عليها. إلّا أن تفاقم الأوضاع الاقتصادية الاجتماعية في فرنسا والتحول المتسارع لحكومة مانويل فالس (M. Valls) الاشتراكية عن ضمانات العمل والإفراط في نيوليبرالية التحول عنها وفي الانحياز للشركات لإعطائها المزيد من الدعم والقدرة على المنافسة، كما أشرنا إليه في برامج اليمين الفرنسي بحجة إصلاح قانون العمل وإعادة النظر بعقود العمل وساعات العمل وتعويضات البطالة، أعاد التحالف في المعارضة والتظاهر بين النقابات العمالية والطلاب _ الشباب ونخب من شباب الفئات الوسطى إلى الشارع. وهذا ما اضطر حكومة فالس إلى العودة والتراجع عن بعض نقاط الاختلاف والتعديلات.

لقد شهدت الصراعات الطبقية وأطرافها المتمثلة باتحادات أرباب العمل وبالاتحادات العمالية القطاعية المطالبة تقليدياً بتغيير الأنظمة تراجعاً ملحوظاً بفعل التغيرات البنيوية المتواصلة في تركيبات العمالة المستجدة بفعل تطور التكنولوجيا الملائمة لإقامة الورش المكتبية والعائلية والفردية، وهي تكنولوجيا تقوم على كثافة رأس المال وتدفع باتجاه تحويل الصناعات ذات كثافة العمل العالية إلى البلدان الأرخص عمالة وأفضل جذباً للاستثمار. واقترنت هذه التحولات على صعيد التركيبات المحدودة للعمالة المتطورة بتراجع منذ السبعينيات في الانتسابات ليس فقط إلى النقابات بل وبتراجع في تكون الكوادر النقابية والحزبية المتمرسة في تحريك المواجهات الجماعية. وهذا ما ينعكس في تراجع الارتباط المباشر بين قيادات الأطر النخبوية وبين حجم الجمهور المعني بتحركاتها وإضراباتها وذلك بخلاف ما كان عليه الارتباط والقدرة على التعبئة والالتزام بالنزول إلى الشارع في أحزاب ونقابات ما قبل السبعينيات. حيث كان حجم انتشار العضوية في الحزب أو النقابة يحدد حجم الالتزام بتطبيق توجيهات القيادة. وبات من الممكن لمنظمة غير حكومية لا تطرح تغيير السلطة ولا حتى سياسات مركزية ولا تعتمد الأوامرية الحزبية المركزية أن تحرك من أجل تحقيق مطلب معين ما لا تقوى على تحقيقه التعبئة المركزية للحزب أو النقابة.

سابعاً: تحولات الرعاية أو الحماية الاجتماعية في الرأسماليات الفقيرة

تفاقمت العُجوز الاقتصادية والمالية لحكومات البلدان الفقيرة حتى مطلع الألفية الثالثة ولم تُخفف منها توجهات البنك الدولي التي تحوِّل اقراضه لها «وبنسبة ٤٨ بالمئة إلى محور إدارة القطاع العام ومحور تنمية القطاع المالي والخاص» في الوقت الذي لم تحظ القروض الموجهة إلى كل من محور الحماية الاجتماعية وإدارة المخاطر ومحور التنمية الاجتماعية والمساواة بين الجنسين والإشراك بأكثر من نسبة ٦ بالمئة و٧ بالمئة من إجمالي قروضه لعام ٢٠٠٢. أما نسبة قروضه لنفس العام لقطاعي «الرعاية الصحية

والخدمات الاجتماعية الأخرى ولدورات الصرف الصحي والمياه والوقاية من الفيضانات، وتدخل كلها في مجالات الحماية الاجتماعية من الأخطار ومصادر الأمراض فلا تتجاوز نسبة ١٣ بالمئة». (تقرير البنك الدولي، ٢٠٠٢: ٣٠).

وترد في هذا التقرير عينه، وتحت عنوان التصدي للفقر قضية هامة أبرزتها البحوث الخاصة بالعولمة وبالخدمات الاجتماعية والحماية الاجتماعية: «فالتكامل مع الاقتصاد العالمي يؤدي في البلدان النامية إلى النمو بمعدلات أسرع لأنه يخلق بيئة أكثر نشاطاً تزداد فيها المنافسة ومعدلات دخول الشركات الأسواق والخروج منها». وإذا كان خبراء البنك الدولي قد انتبهوا إلى أن «لهذا النشاط تكلفة اجتماعية واضحة... وذلك لأن فرص العمل التي تُخلق في البلدان النامية نتيجة التجارة الأجنبية والاستثمار الأجنبي تتطلب عادة مهارات أعلى مما تتطلبه معظم فرص العمل الموجودة...» إلا أنهم لم يتذكروا في هذا المجال أن فرص التعليم التي توفرها الأسر المتمكنة اقتصادياً لأبنائها للحصول على تعليم جيد يوصل إلى المهارات الملائمة لطلب الاستثمارات الأجنبية هي التي تتكلف أعباءها. وأن مثل هذه الفرص المكلفة للعائلات قلّما تشكل في البلدان الفقيرة ولا سيَّما بعد تحرير أسواقها وتراجع قدراتها على المنافسة في التصدير الصناعي والزراعي التحويلي، شرطاً مُغرياً لجذب الاستثمارات الأجنبية إلى قطاعات التصنيع التصديري في بلدان توفر العمالة الرخيصة؛ ولكن قلما يتوافر فيها المناخ الاستثماري والإدارة الحكيمة والأمن وثبات السياسات المشجعة التي تشكل مجتمعة شروطاً لخلق فرص عمل راقية تُغني الكوادر المتطورة في هذه البلدان عن الهجرات النهائية إلى مجتمعات الرأسماليات المركزية الأوروبية والأمريكية.

والجدير بالذكر أن خبراء الليبرالية الجديدة في تقرير برنامج الأمم المتحدة للتنمية البشرية قد وجدوا أنفسهم أمام تراجع متواصل لفعالية توجيهاتهم لحكومات البلدان الفقيرة للتخفيف من الفقر والتهميش. هذه التوجهات التي عمموا اعتمادها لتكون متطابقة مع الأهداف الإنمائية الثمانية للألفية التي يفترضون إمكانات تحقيقها من قبل هذه الحكومات العاجزة خلال الفترة ٢٠٠٠ ـ ٢٠١٥. وقد بالغوا في تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠١٣ بالإنجازات الجزئية التي تحققت بمجرد تحسن مؤشر تعليم الإناث إلى حد اعتباره «أكثر أهمية لحياة الطفل» من المؤشر الإجمالي لتحسين معيشة الأسرة كواحد من الأهداف الإنمائية الثمانية للألفية، علماً أن تمكين الإناث من الالتحاق بالتعليم الثانوي بنسبة تتجاوز التحاق الصبيان لا يجعلهن بالضرورة أقل ميلاً للإنجاب وأقل تعرضاً للبطالة والتمييز الذكوري الاجتماعي ضدهن وأقل هروباً من الأنوثة إلى الأمومة. ولم يُقرن خبراء التقرير ٢٠١٣ التقدم المتحقق على صعيد هدفي الصحة والتعليم بالفقر المتوسع في أفريقيا جنوب الصحراء حيث راوحت نسبة الفقر الشديد بين ٥٨ و٦٥ بالمئة وراوحت في جنوب آسيا ما بين ٤٥ و٥٥ بالمئة (تقرير التنمية البشرية، ٢٠١٣: ٣٠).

وفي موازاة هذا الفقر المتوسع «ظلت تكلفة الحماية الاجتماعية الأدنى المُعتمدة من قبل خبراء البنك الدولي، بما فيها المعاشات التقاعدية للمسنين ومستحقات الرعاية

الأساسية للأطفال وتعميم الرعاية الصحية الأولية وبرامج التشغيل (لمدة ١٠٠ يوم عمل) في ١٢ بلداً منخفض الدخل في أفريقيا وآسيا، وفق معطيات منظمة العمل الدولية، تراوح بين ١٠ بالمئة من الناتج المحلي في بوركينا فاسو وأقل من ٤ بالمئة من الناتج المحلي في الهند» (تقرير التنمية البشرية، ٢٠١٤: ٩٤ ـ ٩٦ و١٥١).

ثامناً: تحولات الرعاية أو الحماية الاجتماعية في الدول الفقيرة ـ لبنان نموذجاً

لوحظ أن المجتمعات العربية، كما المجتمع اللبناني، بدأت منذ عقد السبعينيات تتلقى ضغوط عُجوز ومديونيات حكوماتها التي فرضت عليها التحول باتجاه إعادة الهيكلة لاقتصاداتها. وإذا كانت الحكومات العربية قد أبقت على تعهداتها بالضمانات الاجتماعية في قطاعات الوظيفة العامة إلّا أنها بدأت تتحول باتجاه الانسحابات التدريجية للدولة من مسؤولياتها في دعم الحاجات الغذائية والخدمات الأساسية والتحول إلى تأمين ما يسمى بالحد الأدنى للحماية الاجتماعية التي تشمل الحد الأدنى من الضمان للفئات الواقعة دون خط الفقر المدقع ومنها: ضمان حصول الجميع على خدمات الرعاية الصحية الأولية وحصول المسنين وذوي الحاجات الخاصة على خدمات رعائية، خدمات يُشارك في تقديمها في لبنان القطاع الحكومي (وزارة الشؤون الاجتماعية ووزارة الصحة العامة ووزارة التربية) بالشراكة مع القطاع الأهلي والطائفي منه خاصة (عقود مع ٧٥ مؤسسة أهلية). هذا القطاع الذي يشكل «لوبي» ضاغطاً على الوزارات من خلال سياسيي الطوائف ممن يسهلون لجمعيات مناصريهم سبل الترخيص والتعاقد لتوفير خدمات رعائية اجتماعية تربوية وصحية. خدمات يصعب على المصالح المعنية في الوزارات التحقق من الأهلية الفنية للجمعيات المتعاقدة ومن صحة تقيدها بأهدافها في تنفيذ مندرجات تعاقداتها.

وهكذا تتحول شبكات الأمان الاجتماعية التي توفر الحدود الدنيا للحماية الاجتماعية (في الصحة والتعليم والإيواء ...) للعوام المعوزة إلى مكاتب خدماتية ممسوكة من طرف لوبي التوافق المذهبي الضاغط بتحاصصه على الإنفاق الاجتماعي للدولة لترسيخ منهجه في الزبائنية الانتخابية على حساب المالية العامة. وتتغذى شبكات الأمان للحماية الاجتماعية الأدنى للعوام المعوزة من مكرمات تجود بها دول نفطية أو من منح تقدمها دول غنية أو منظمات دولية مباشرة للوزارات اللبنانية المعنية تسهم في التخفيف من الفقر المدقع تعويضاً عما يتسبب به نهج الليبرالية الجديدة واشتراطاتها المتمثلة بانسحاب الدولة من تحمل أكلاف تغطية، الحماية الاجتماعية بحدها الأعلى في الضمان الاجتماعي ومن الدعم لأكلاف الحاجات الأساسية في استهلاك الفئات الشعبية في الصحة والتعليم الخاص (التقرير الخامس الصادر عن الإسكوا: ٦٣). ولا يقتصر نهج الزبائنية الانتخابية للزعامات المذهبية على توفير الحد الأدنى من الحماية الاجتماعية بل ويلتزم أكثر في توفير الحمايات أو التأمينات الاجتماعية الأعلى لخواص المذاهب العاملين في قطاع

الوظيفة العامة حيث يفرض هذا النهج على الحكومات التفريق الفاضح بين الفئات العليا للموظفين (قضاة ـ أساتذة جامعات) التي يأتي منها حماة نهجها فيحتلون في أجهزة الحكم والقضاء مواقع الوجاهة والتنّفذ في محيطاتهم الأهلية وبين الفئات الأدنى من موظفي الحكومة. وهذا ما برز في المواجهة المرتبكة والمناورة في التعامل مع تظاهرات موظفي الدولة والمتعاقدين والمتقاعدين ممن تحركوا وعلى امتداد سنوات تحت راية هيئة التنسيق النقابية التي تجاوزت في ضغوطها حدود المذاهب والمناطق وبات إنصافها ينقض نهج الزبائنية الفئوية المذهبية المستثمرة في الانتخابات النيابية.

وهذا ما زاد عجز حكم التوافق الطوائفي عن التحول من نظام الضمان الاجتماعي الذي اعتُمد لدى أنظمة الرعاية الليبرالية والذي يقوم على مبدأ توزيع (Distribution) ما يُقتُطِع من أجور جيل من العاملين ليُنفق على إعالة جيل من المتقاعدين بعده، إلى نظام نيوليبرالي تتحول إليه أنظمة الضمان الاجتماعي في البلدان الرأسمالية يقوم على مبدأ الرسملة (Capitalisation) المتمثلة بصيغة التأمين الفردي على الشيخوخة والبطالة بما يتناسب والنسبة التي يختار اقتطاعها الأجير من أجره فتُستثمر لحسابه كأي ايداع في مصرف يسحب منه في أيام بطالته وإذا زاد في السحب يُسدد من رصيد حسابه الثاني على تأمين شيخوخته. ولكن الليبرالية اللبنانية المُعاقة يستعصي فيها التحوُّل من نظام الضمان الاجتماعي التوزيعي إلى النظام الترسملي وتستعصي فيها محاسبة الحكومات لا عن تقدم تُعوقه ولا عن تخلف تُعززه.

في ظل هذا الاستعصاء سارعت الهيئات الاقتصادية اللبنانية إلى تلقف «توافق واشنطن» لتذكر حكومات التوافق المذهبي بمطالباتها المتكررة بربط تصحيح الأجور بزيادة الإنتاج «حتى لا يستمر إفساد العاملين وتكاسلهم»:

ـ **مطالبة أولاً** بالتحول على صعيد الضمان الاجتماعي عن مبدأ حساب التقاعد كاستحقاق قانوني (Distribution) إلى مبدأ الاستحقاق الفردي الذي يختاره الأجير شخصياً، كما أشرنا أعلاه، من خلال تأمينات يُحدّدها مقابل مساهمة تُقتطع من أجره تودع له كحساب توفير. وهذه صيغة تُخصخص الضمان الاجتماعي ويُروّج أن بالإمكان إيداع الاقتطاعات، التي يختار العامل أن يُسهم من خلالها بتحديد مستوى تقاعده، في البنوك للإفادة من الفوائد كما يمكن أن تُستثمر له في أسهم.

ـ **ومطالبة ثانياً** بتشجيع العاملين على المشاركة والتدريب في سوق العمل وبهذا تنتقل الحكومات، كما يُقال، من مواجهة اللامساواة إلى مواجهة اللامساواة غير العادلة. وقد رافقت هذا التحول عن دور الدولة الراعية في المجتمع الوطني دعوة للعودة إلى التركيز على المجتمع المحلي والانتقال من دور الحكومة في الرعاية إلى الريادة والتمكين والمساءلة والحوكمة والمنظمات غير الحكومية. وفي مثل هذا التحول النيوليبرالي ترجُح ضوابط الأخلاق والطوعية والتضامن والأسرة في دولة السوق على ضوابط القانون. وهذه هي منظومة المفاهيم التي يروجها خبراء اليسار النيولبرالي بعد انهيار نمط التنمية السوفياتية وتحدياتها في مجال الحماية الاجتماعية.

المراجع

أمين، سمير (٢٠١٦). «من قراءة رأس المال إلى قراءة الرأسمالية التاريخية.» مجلة **الطريق** (بيروت): العدد ١٦.

تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠١٣: نهضة الجنوب وتقدم البشرية في عالم متنوع. نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

تقرير التنمية البشرية لعام ٢٠١٤: المضي في التقدم: بناء المنعة لدرء المخاطر. نيويورك: برنامج الأمم المتحدة الإنمائي.

السياسة الاجتماعية المتكاملة: رؤى واستراتيجيات في منطقة الإسكوا (التقرير الخامس). بيروت: الأمم المتحدة اللجنة الاقتصادية والاجتماعية لغربي آسيا.

التقرير السنوي للبنك الدولي لعام ٢٠٠٢. البنك الدولي.

دالي، ماري (٢٠١٥). **الرفاه**. ترجمة عمر التل وسعود المولى. بيروت: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، (سلسلة ترجمان)

السمالوطي، نبيل (١٩٨١). **علم اجتماع التنمية: دراسة في اجتماعيات العالم الثالث**. بيروت: دار النهضة.

صن، آمارتيا (٢٠١٤). **فكرة العدالة**. ترجمة مازن جندلي. بيروت: منشورات الدار العربية للعلوم ـ ناشرون.

كامل، صالح (١٩٩٣). **أبحاث ندوة «نحو دور تنموي للوقف»**. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.

هورست، أفهيلد (٢٠٠٧). **اقتصاد يغدق فقراً: التحول من دولة التكافل الاجتماعي إلى المجتمع المنقسم على نفسه**. ترجمة عدنان عباس علي. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ العدد ٣٣٥)

Cendron, Jean-Pierre. (1996). *Le Monde de la protection sociale: Intégration, solidarité, macroéconomie*. Paris: Nathan.

Chatagner, François (1993). *La Protection sociale: Sciences Economiques et Sociale*. Paris: Bordas,

Deakin, Nicholas, Catherine Jones Finer and Bob Matthews (eds.). (2004). «General Introduction.» in: *Welfare and the State*. London: Routledge. (Critical Concepts in Political Science)

ورد في (دالي، ٢٠١٥: ٤٩)

Euzeby, Chantal (1995). «Les Frontières de l'Etat.» *Cahiers français*: no. 24.

Hayek, Friedrich A. (1976). *Law Legislation and Liberty: The Mirage of Social Justice*. Chicago, IL: University of Chicago Press. Vol. 2.

ورد في (دالي، ٢٠١٥: ٤٦).

Lavalette, M. (1997). *Marx and the Marxist Critique of Welfare*. London; New York: Sage.

Pallud, Marc (1999). «L'Opposition entre deux systèmes assurance et assistance.» dans: *Sciences Economique et Sociales*. term. ES, Nouveau programme. Nathan, Paris.

Palud, Marc (1998). *Protection et cohésion sociale in Sciences Economique et Sociales*. Paris: Narthan.

Steiner, Jesse F. (1928). *Community Organization: A Study of its Theory and Practice*. New York: Century Co.

Villac, Michel (2002). *La Politique de la famille*. Paris: La Découverte.

شراكة الدولة والمجتمع: إطار نظري نقدي لتجربة الشراكة السياسية الأردنية

سالم ساري(*)

أستاذ علم الاجتماع والفكر التنموي، جامعة فيلادلفيا ـ الأردن.

تحاول هذه الدراسة التحليلية النقدية أن تكشف عقم التصورات للدولة باعتبارها قائمة لذاتها، مكتفية بذاتها. وتجادل أن الدولة، أيّ دولة، لا تستطيع أن تعمل إلا باتصال، وليس بانفصال، كما تحتّم التحول بنظرية الشراكة السياسية إلى نظرية شراكة مجتمعية، بصورة متكاملة.

تجري هذه الدراسة مراجعة نقدية تقييمية للنظريات الاجتماعية، الكلاسيكية والحديثة، بحثاً عما قدمته من مضامين وسياقات وآليات للمفاهيم الرئيسة التي ما زالت تشكّل لنظرية الشراكة السياسية إشكاليات كبرى:

- مفهوم الديمقراطية؛
- مفهوم البرلمان؛
- مفهوم المجتمع المدني؛
- مفهوم الأحزاب السياسية.

وتركّز الدراسة، بكثير من الصلة، على نظرية هابرماس، أحد ألمع رجال العلوم الاجتماعية والإنسانية في العصر الحديث، في مفاهيمه الكبرى عن الديمقراطية، والفعل التواصلي، والفضاء العام، التي يمكن البناء عليها اليوم في نظرية متعمقة للشراكة السياسية المجتمعية في دولة مدنية حديثة.

وفي ضوء الواقع السياسي الاجتماعي العربي، ترى الدراسة أن الإشكالية القائمة، الكامنة وراء تعثر المفاهيم التشاركية الحيوية، والتي تقف دائماً وراء تعثّر كل من الدولة والمجتمع العربي، اليوم وغداً، هي، في المقام الأول، إشكالية ثقافية، لكل من الدولة والمجتمع في الوطن العربي ـ والأردن بخاصة.

ـ الثقافة السياسية الحديثة للدولة التي تختزنها وتطورها الدولة الأردنية.

ـ الثقافة المجتمعية التاريخية التي يختزنها ويجمّدها المجتمع الأردني التقليدي.

(*) البريد الإلكتروني: s_sari@philadelphia.edu.jo.

الثقافة السياسية المجتمعية هي التي تؤطّر تفاصيل القيم، وتحدّد مجال الرؤية، وتوجّه نمط الفعل لكل منهما. يجري ذلك، صراحة أو ضمناً، في كل العلاقات والتفاعلات والممارسات، بمسارات واتجاهات وتوجهات متباينة، متباعدة، وأحياناً متناقضة.

وإذا كان المجتمع الأردني قد تحمّل، طيلة العقود الماضية، أعباء هذا التعثر في الشراكة، وعانت الدولة قسوته ومرارته، فإن ضغوط المحلي الحالي، وإلحاح العالمي المقبل، من المشكلات والتهديدات والمخاطر، تحتّم اليوم تجديد العقد الاجتماعي، وتمكين المجتمع، بدءاً بالشباب، الاتجاه الجدّي نحو الشراكة السياسية المجتمعية، كخيار استراتيجي عقلاني مريحاً ومربحاً للدولة (المدنية الحديثة) والمجتمع (المدني الحديث) معاً.

أولاً: المجتمع والدولة: التشكيل والتوجيه في النظريات الاجتماعية السياسية

تبتدئ هذه الورقة التحليلية النقدية بتفحّص ما يمكن أن تقدمه النظريات الاجتماعية، الكلاسيكية والحديثة، من تصورات وإجابات عن أسئلة الديمقراطية النظرية التي تحملها شراكة الدولة والمجتمع. وما يمكن أن تقترحه من صيغ وتطبيقات للقضايا الديمقراطية التي لا بد من أن تتحملها النظم والمؤسسات السياسية الاجتماعية القائمة، إزاء هذه الشراكة العصرية المستحقة اليوم.

تصوّر الماركسية الدولة الشيوعية بأنها الصيغة الاجتماعية السياسية التي تمثل مطابقة الشيء مع ذاته: الدولة والمجتمع هما شيء واحد. متطابقان معاً ويعملان معاً لهدف واحد. كل المكوّنات السياسية الاجتماعية هي مكوّنات عاملة ومنتجة ومشاركة، بالضرورة. تدخل الدولة السياسية في شراكة مع مكوناتها الاجتماعية (العمالية) لتحقيق مبادئ المساواة والعدالة الاجتماعية والكرامة الإنسانية، بصورة مثالية للشراكة السياسية الشعبية.

في الدولة، المجتمع الشيوعي، كنظام اقتصادي اجتماعي سياسي، ذي قيم إنسانية أخلاقية جمعية، ينتفي صراع الطبقات، وينتهي «اغتراب» العامل عن ناتج عمله واستلابه سياسياً واجتماعياً. الكل عامل، فاعل، ومشارك، ولا مكان لإحساس الناس العاديين باللاقوة واللامعنى واللاتأثير في المشهد الاجتماعي السياسي الاقتصادي كله.

ولكن على الرغم من شعارات النظرية ومزاعمها، وحماسة منظّريها وتفاؤلهم، لم تستطع الشيوعية أن تثبت شراكة (ديمقراطية) حقيقية للدولة مع المجتمع. ولا تستطيع أية شراكة (أيديولوجية) أن تقنع أصحابها بجدوى استمرار المعاناة، وعدالة التضحيات، التي تتطلبها الشيوعية. بل لم تستطع أن تقنع خصومها في احتضان نظام كفر به أهله، أو الإقدام على شراكة قديمة تخلى عنها أطرافها الجدد!

وتقدم البنائية الوظيفية تصوراً لشراكة الدولة والمجتمع باعتبارها موجهة أساساً لإدامة الوضع القائم.

وبرغبة جارفة للحفاظ على هذا الوضع القائم للدولة والمجتمع معاً، قدّمت النظرية مفاهيمها الأساسية: «التوازن»، و«الاستقرار»، و«الاستمرار»، مصاحبة لمفاهيم «القانون والنظام»، «الإجماع المجتمعي»، «الخط الأخلاقي العام»، و«المصلحة العامة».

وبنزعة محافظة تكره التغيير والتطوير وتمقت التنوير والتثوير، أصّر الوظيفيون على أن للنسق السياسي قوة امتصاص ذاتية فائقة لامتصاص الصدمات. وللاجتماعي قوة ضبط هائلة لاستيعاب التوترات. وللاثنين معاً قوة دفع ذاتية لضمان الاستمرار.

وبكثير من الالتزام السياسي والتطابق الاجتماعي، أسس الوظيفيون، مبكراً، لقداسة المجتمع وتقديس الدولة:

المجتمع وحدة كلية، يسمو على أفراده ـ فرادى ومجتمعين. والدولة كيان كلي تسمو على مجتمعها، الكبير والصغير.

وهذه الوحدات/الكيانات الكلية مؤهلة للدخول في شراكة عضوية للدفاع عن الوضع القائم وإدامته، باسم «المصلحة العامة» و«الخير العام» و«المنفعة المشتركة» ـ ولو اقتضى ذلك التضحية بالفرد وحقوقه وحرياته. (ساري، ٢٠٠٩: ١٣٣ ـ ١٧٢).

ويؤدي مفهوم «التنشئة الاجتماعية السياسية» وظيفة حيوية، لا يمكن تصوّر فاعلية أداء أي مجتمع أو دولة بدونه، أو لخلل في بنائه أو وظيفته: تمكين كل من النظام الاجتماعي، والنظام السياسي، في إعادة إنتاج نفسه.

وبالفعل، يخدم مفهوم التنشئة الاجتماعية السياسية كلاً من المجتمع والدولة كما لم يخدمهما مفهوم من قبل. وقدّم لهما ما يحتاجان إليه من استقرار واستمرار، أكثر مما يمكن أن يقدّمه مفهوم آخر من بعد! قدّمت التنشئة الاجتماعية السياسية لكل من المجتمع والدولة مبادئ سيادة القانون، واحترام النظام، الأولوية المطلقة في الاستقرار، والأحقية المطلوبة في التوازن، والشراكة الملتزمة بالاستمرار.

الدولة والمجتمع ورجال الدين شركاء في إحكام السيطرة على الفرد، بتوظيف الثقافة المجتمعية السياسية الدينية المحافظة، آلية مركزية للضبط والسيطرة على الأفراد.

ورغم أن الوظيفية هي أكثر النظريات التي لا يمكنها أن تقدم للباحثين إلا التبرير، وليس التفسير، وهي الأكثر إعاقة لأي مجتمع أو دولة من الدخول في أي شراكة ديمقراطية عصرية، فإنها تقف اليوم كإحدى أكثر النظريات التي تشكّل الإطار المرجعي التشاركي (المحافظ) المحبب لكل من المجتمع التقليدي (الساكن)، والدولة التقليدية (المتراجعة)، والمؤسسة الدينية (المغلقة) على السواء!

وتقدم النظرية الفيبرية تصوراً للثقافة المجتمعية بأنها هي التي تقوم بمهمة التشكيل والتأطير لكل من المجتمع والدولة.

ظهر فيبر باعتباره مفكراً عملاقاً ومنظِّراً مؤثّراً آخر يقابل معاصره ماركس، ويقاسمه عمق التنظير والتأثير، ففي حين اعتقد ماركس أن العالم كله، بكل نظمه ومؤسساته، يبنى

ويتشكل على أساس اقتصادي مادي (صلب)، وما يزينّه ويلوِّنه من سياسة وثقافة وإعلام وأيديولوجيا... إلخ، ليس إلا أنماطاً كرتونية هشة. آمن فيبر أن النظم الثقافية من الأفكار والأديان والقيم والمعتقدات (الليّنة)، هي التي تشكّل العالم وتصوغ نظمه ومؤسساته وتوجّه أفراده وجماعاته.

تنتج أنماط النظم الثقافية أنماطاً من القيم والأفكار، وتوجّه أنماطاً من الأفعال والممارسات الاجتماعية. كما تنتج أنماطاً مطابقة من النظم والقيم والأفعال والممارسات السياسية في أي مجتمع.

ومهم، بصورة خاصة، ما أسهم فيه فيبر في المجال السياسي ـ الاجتماعي من مفاهيم أصلية مؤثّرة في رؤيته لتفرّد السلطة السياسية، وفردانية الفعل العقلاني، وفاعلية التنظيم البيروقراطي.

فمفهوم القيادة «الكارزماتية» (Charismatic Leadership) مفهوم مصاغ للإشارة إلى الشخصية الاستثنائية، والسلطة المطلقة للقائد، والطاعة العمياء للأتباع، والثقة التامة بالفعل والفاعل.

ومفهوم «النخبة السياسية» مفهوم آخر للدلالة على القلة القليلة، ذات الصفات والقدرات والمؤهلات المميزة، في مركز السلطة والقيادة، وموضع التوجيه والتأثير.

تؤمن نظرية النخبة بالتفرد بالسلطة ـ احتكار جماعة قليلة مميزة للسلطة والقوة والنفوذ، لأنها الطبقة (الوحيدة) الأكثر تأهيلاً للحكم والسيطرة على المجتمع، بفعل إبداعاتها ومهاراتها وإمكانياتها الذاتية، وخصائصها الشخصية، ونجاحاتها الفائقة في مجالات السياسة والاقتصاد، المال والأعمال، العلم والتكنولوجيا، الثقافة والإدارة، والقيادة والتنظيم.

وإذا لم يكن فيبر هو الذي أسس لمفهوم «النخبة السياسية»، فإنه هو الذي أعطاها شرعية احتكار السلطة واستحقاقية السيطرة على المجتمع وجدارة امتلاك القوة لامتلاك المعرفة. فإذا كانت «المعرفة قوة»، كمبدأ يتم الاعتراف به اليوم على نطاق سياسي اقتصادي علمي واسع... فإن فيبر هو صاحب الاعتقاد السياسي بأن النخبة التي تمتلك المعرفة الحديثة... هي التي تمتلك القوة الحديثة.

تنتج «العقلانية» السياسية للدولة، أو «البيروقراطية» التنظيمية للسلطة، وتراكم، بآليات الضبط والمراقبة والمتابعة، نظاماً سياسياً (ثقافياً) فاعلاً، ذا قدرة على الديمومة والاستمرار ـ ربما هو الذي يطلق عليه أنصار الدولة وخصومها اليوم: «الدولة العميقة» ـ ذلك النظام المتبلور الصلب الراسخ، غير القابل للانكسار، والمستعصي على الانحلال والذوبان والانحسار، وكأنه تكوَن وتشكل مرة واحدة وإلى الأبد! وكأن الدولة البيروقراطية، التي تصورها فيبر، غير مستعدة إلا للتشارك مع نفسها، وغير واثقة إلا بنخبها السياسية، وغير مهيأة للاعتماد إلا على نخبها التكنوقراطية القانونية الإدارية، عالية الخبرة والتأهيل والاحتراف!

وترى التفاعلية الرمزية، أن كلاً من المجتمع والدولة يخلقان خلقاً في عقول الأفراد وتصوراتهم عبر تفاعلاتهم. ويعاد خلق المجتمع والدولة باستمرار، عبر عمليات مستمرة ومتطورة من التعريف والتفسير والتأويل. كما ترى أن الأفكار والاعتقادات والصور والتصورات والميول والاتجاهات،التي يقيمها الناس بعضهم عن بعض، هي التي تقيم الحقائق (الصلبة) للمجتمع وأحداثه ومجرياته ومؤثراته،الظاهرة والكامنة. وهي نفسها التي تصنع أحكام الناس وميولهم واتجاهاتهم تجاه الدولة (ساري، ٢٠٠٩: ٢٠٥ ـ ٢٤١).

ترشدنا التفاعلية الرمزية إلى أن المهم هو ما يملأ رؤوس الشركاء عن الشركاء ـ حقيقة أم خيالاً. ولا وجود حقائق للمجتمع والدولة خارج عقول الأفراد. فإذا عرَف الرجال أشياء ما بأنها حقيقة، فستصبح حقيقة، بالحجم والشكل واللون الذي عرّفوها به. فالإنجازات والانتصارات والانكسارات، وكذلك النجاحات والهزائم والإخفاقات كلها، لا تقع في أي مكان بعيد من إدراكات العقل الجمعي وتصوراته وتعريفاته.

كما تساعدنا التفاعلية الرمزية في تفسير حقيقة أن أزمة الثقة التي تحيط بكل من المجتمع الأردني والدولة الأردنية تعود في جزئها الأكبر، إلى ما يدور في ذهن أهل السلطة عن سلبية المجتمع وتخلّفه ونفاقه، وما تؤمن به النخب السياسية، بحزم، بأن عامة الناس لا يدركون وزن القدرات التي يمتلكها رجال الدولة، ولا يقدّرون حجم الأعباء التي تتحملها الدولة لتسيير الشأن العام، في مجتمع محبط مثبّط، لا يحسن إلا الشكوى والتذمر والتبخيس!

وما يدور، في المقابل، في أذهان أهل المجتمع عن عجز الدولة وتحيزاتها وفساد بطانتها! وما يملأ رؤوس الشعب عن أن الحكومات لا تأتي إلا «بتدوير النخب»، الماهرة حقاً، ولكن لا في السياسة والإدارة، وإنما في التجارة والجباية!

أما المدرسة النقدية فتطوّر وعياً كلياً بكريهات الدولة والمجتمع والثقافة الرأسمالية جميعاً. السمة الرئيسية التي تجمع بين مفكري المدرسة النقدية (مدرسة فرانكفورت) هي الموقف النقدي من التيارات الفكرية والمدارس السياسية والاجتماعية والمناهج البحثية المختلفة.

ينصبّ النقد (ذو الأصول الماركسية المبكرة) على عمليات التسليع والتشويه والتضليل المشحونة في موضوعات إنتاج المعرفة وممارسة السلطة وتصنيع الثقافة في المجتمع الصناعي. لم تعد المدرسة النقدية تصّر على فهم الحياة الاجتماعية السياسية على أساس اقتصادي بنائي (ماركسي تقليدي)، وإنما فهمها على أساس ثقافي اتصالي (فيبري جديد) تبرز فيها الثقافة المجتمعية السائدة باعتبارها إشكالية سياسية قائمة متفاقمة.

رغم ارتباطه المبكر بمدرسة فرانكفورت النقدية، برز المفكر الألماني يورغن هابرماس بإسهاماته التحليلية النقدية الممتدة، كأحد أهم مفكري العلوم الإنسانية والاجتماعية في العصر الحديث. وخلافاً لماركس وفيبر، حظي هابرماس في حياته بالاعتراف به بوصفه المفكر الماركسي الجديد الأكثر شهرة في العالم.

تطور عمل هابرماس عبر السنين ليشتمل على كثير من المداخل النظرية والبرامج العملية، وتوسعت ثقته وآماله بمستقبل أفضل للعالم.

طوّر هابرماس نظرية الفعل التواصلي من خلال نقده المنهجي لأفكار ماركس ومفكري المدرسة النقدية. ويجادل هابرماس، باقتراب كبير من فيبر، أن مهمة إعادة إنتاج الحياة الاجتماعية هي عملية وجودية تاريخية حيوية، محددة ثقافياً معيارياً، يقررها الأفراد بفهمهم المشترك، وبتأثير فعلهم التواصلي، وأنماط حياتهم، وتنشئتهم الاجتماعية (ساري، ٢٠٠٩: ٢٩٩).

إن إقامة المجتمع العقلاني الكلي الحر ـ الاتصال، المتحرر من القيود الرسمية البيروقراطية والتأثيرات الأيديولوجية المغلقة، هي الهدف الذي يتحرك فيه النقد في أعمال هابرماس كلها. الهدف بالضبط هو توجيه التطور الاجتماعي إلى التحرك نحو مجتمع ديمقراطي كلّي يشارك فيه الجميع على قدم المساواة يجري فيه التواصل بصور غير مشوهة، ويوفّر الشروط والمقتضيات والمتطلبات المثالية للحوار (كريب، ١٩٩٩: ٣٥٤).

ويعتقد هابرماس أن بوسع الثورة الإعلامية الاتصالية أن تسهم، بوعي وعقلانية، في تنمية القيم والتوجهات والممارسات الديمقراطية. ويستخدم هابرماس مفهوم «الفضاء العام» لتحليل نمو وسائل الاتصال الجماهيري والحوار والديمقراطية.

و«الفضاء العام» هو حلبة النقاش المفتوحة التي تدور فيها النقاشات والمساجلات، وتتشكل فيها الآراء والمواقف حول القضايا العامة التي تجسد هموم الناس واهتماماتهم المشتركة. ويمثل الفضاء العام، من حيث المبدأ على الأقل، التقاء الناس بوصفهم أفراداً متساوين في منتديات شبه مفتوحة للحوارات والمناقشات العامة، ويحتل النقاش حول تحولات الديمقراطية، صعوداً وهبوطاً، أحد أهم النقاشات العامة الدائرة في كل الدول والمجتمعات. لذلك يرى هابرماس أن الفضاء العام هو الإطار العام الذي تتشكل فيه الديمقراطية. ويرى في هذا الخصوص أن الإجراءات الديمقراطية التقليدية، مثل البرلمانات والأحزاب، لا تمثل الأساس الكافي لاتخاذ القرار الجماعي. ولا بد من إصلاح المسارات الديمقراطية التقليدية، وتفعيل التجمعات والهيئات المجتمعية. ولا بد، في الوقت نفسه، من اكتشاف فضاءات حوارية إضافية تسهم في بلورة التوجهات والممارسات الديمقراطية الحديثة (غدنز، ٢٠٠٥: ٧٢٦).

فتح هابرماس باب المشروع الحداثي بكل مفاهيمه وأدواته وآلياته الديمقراطية الحديثة. إنه الاعتقاد الأكيد لهابرماس أن أوروبا هي التي تمثلت تراث الحداثة الغربية، وهي وحدها المؤهلة لأن تكمل مشروع الحداثة غير ـ المكتمل. بكل ما يتضمنه من مفاهيم عالمية حديثة من المدنية والديمقراطية والثقافية.

ثانياً: مسارات التجربة الأردنية في الشراكة السياسية

لتجربة الشراكة السياسية المجتمعية الأردنية استراتيجيات وسياسات وآليات. سارت فيها الدولة باتجاهات وممارسات ومدارات. وبفعل ثقافتها السياسية المتحركة، اتجهت الدولة الأردنية إلى مجتمعها الكلي التقليدي الساكن، بسلسلة من التدخلات والاختراقات.

كما لجأت إلى سلسلة من المراوغات والمماطلات والتراجعات، خالقة له سلسلة أخرى من المشكلات والأزمات والتداعيات، أصابت جميعاً المجتمع في وحدته الوطنية، وتعطيل ديناميته المدنية، وتفتيت تماسكه الداخلي.

١ ـ شراكة القبيلة والجيش

منذ تأسيس إمارة شرق الأردن (١٩٢١ و١٩٢٦)، أدت القبيلة الأردنية دوراً داخلياً كليّاً في التاريخ الاجتماعي ـ السياسي الأردني. وعملت القبيلة القديمة، في مرحلة مبكرة، على تشكيل الدولة الجديدة الناشئة «بطابعها القبلي» العام، وتلوين مجمل العلاقات والتنظيمات والسياسات الداخلية للدولة بلون قبلي واضح.

ومنذ استقلالها الحديث عام ١٩٤٦، وجدت الدولة الأردنية الناشئة في القبيلة الأردنية الراسخة شريكاً اجتماعياً جاهزاً. وفّرت القبيلة للدولة الناشئة حاضناً وحامياً وحليفاً داخلياً موثوقاً.

وكان البدو يمثلون جزءاً رئيساً في بنية الجيش وتركيبته. وساهم الجيش بفاعلية وتميز في دمج البدو في الدولة والمجتمع ونقلهم إلى مرحلة متقدمة من التعليم والانضباط والاستقرار (غرايبة، ٢٠١٦).

ورغم هذا التأسيس القبلي/العسكري المبكر للدولة الأردنية، يذهب المتفحصون للتاريخ الأردني السياسي والاجتماعي إلى أن «القبائلية» في الأردن هي الأقل تأثيراً وحضوراً في الحياة السياسية من جميع الدول العربية (غرايبة، ٢٠١٦).

بل إن القبيلة الأردنية، بنية وثقافة وتنظيماً، ظلت هي المكوّن الوطني الأكثر قدرة على الاندماج بالدولة الناشئة، والأقل منافسة وتأهيلاً لشراكة سياسية ناضجة مع الدولة الأردنية المتطورة.

والواقع أن الدولة المركزية المستقلة قد عملت، بوعي سياسي مبكر، على الخروج من إسار القبيلة بتمديد تحالفاتها السياسية والعسكرية إلى إطار عربي أكثر اتساعاً وتنوعاً وثراء. وأتاح هذا الخروج السياسي إلى الفضاء العربي الواسع تحجيم هيمنة الطابع القبلي الطاغي على المشهد السياسي للدولة المتطورة بسرعة.

وقد وفّرت النخب السياسية والثقافية والاقتصادية العربية للدولة الأردنية المستقرة مخزوناً عربياً وفيراً تم استيعابه في الإدارات السياسية، ودمجه في القيادات العسكرية، وفي تطوير الاقتصاد والإدارة والتجارة في البلاد. والتزاماً بالمبادئ القومية المعلنة للثورة العربية الكبرى، وجد كثير من النخب السياسية العربية (من سورية ولبنان وفلسطين) مكاناً أصلياً لهم في رئاسة الوزارة، وفي قيادات «الجيش العربي». كما وجدت العائلات العربية التجارية العريقة (الشامية والفلسطينية) مجالاً رحباً للشراكة في التأسيس الاقتصادي، والتطوير الإداري، ودعوةً إلى الإسهام الفاعل في بناء وتنمية الحياة المدنية والثقافية.

ورغم أن أحداث «أيلول السبعين» وخروج الفدائيين من الأردن، قد وفّرت فرصة نادرة لتثبيت القبيلة أحقيتها بالمطالبة بالاستئثار بالشراكة مع الدولة والتفرّد بالمكاسب، من دون المكونات المجتمعية الأخرى، ذات «الأصول والمنابت» الأخرى، فإن الدولة الأردنية المتطورة نجحت في إبقاء القبيلة الأردنية مكوناً أصيلاً من مكونات المجتمع التعددي، يحظى بمكانة اجتماعية خاصة، ويتمتع بنفوذ عسكري كبير، ويتطلع إلى نيل امتيازات وظيفية فائقة. ولكن القبيلة ظلت تتطلع إلى أكثر من هذا. دون أن تحصل عليه فعلاً.

ولكن قدّمت تداعيات «أحداث السبعين» للقبيلة الأردنية سبل النفاذ إلى البنية التحتية للسياسة والأمن والإدارة، لتكوّن ما بات يعرف بـ «بيروقراطية الدولة العميقة» ذات الثقافة الوطنية المتكلسة، المتجهة بثبات إلى تعطيل مسارات الدولة الأردنية المتجهة إلى الإصلاح السياسي، والتحديث الاجتماعي، والتطوير الاقتصادي، والانفتاح العالمي.

وفي حين اتجهت الدولة الأردنية، منذ تسعينيات القرن الماضي تقريباً، نحو الوفاء باستحقاقات المرحلة، وإصرارها على أن تكون دولة لكل مواطنيها، وفيّة لكل مكوناتها، أصرّت القبيلة، مستغلة نفوذها العسكري والأمني، على تثبيت النظم والتشريعات السياسية والاجتماعية والاقتصادية لصالحها. فسعت «البيروقراطية الوطنية» إلى إقحام الدواعي الأمنية في كل شيء تقريباً، ابتداءً من تعديل قوانين الجنسية والمواطنة، وتحديث قوانين المساواة الجندرية، وتنشيط الاقتصاد، والانضمام للتحالفات الدولية، وليس انتهاء بتطوير قوانين الاستثمار والإدارة والتجارة.

وأمام إصرار الدولة اليوم على التحّول إلى دولة مدنية ديمقراطية، فإن القبيلة الأردنية تدرك أن المدنية ليست لها. استنفدت القبيلة أدوارها، وتتحول من عون للدولة إلى عبء عليها. ولكنها لن تبرح الدولة والجيش والمجتمع تماماً إلّا وقد تركت في كل منهما تعريفات قبلية للقيم والسلوك، وضمان وظائف حكومية مخصصة، والاعتراف بحصص متوارثة من المنح والعطايا والإعفاءات والإرضاءات. وهي تترك، فوق كل شيء، أنواعاً ضيّقة من الهويات والتعصّبات والمفاخرات، وحرّاساً قدامى من المتقاعدين العسكريين والأمنيين، وأجيالاً متعلمة من الشباب العصري الطموح.

وفي حين تدرك القبيلة اليوم حجم انحسارها التأثيري في تغيير وجه الدولة والمجتمع، فإنها ما زالت تنجح في التعطيل والتأجيل والإبطاء لتوجّه الدولة الأردنية المتطورة نحو دولة مدنية حديثة، من دون أن تنجح فعلاً في المنافسة في الشراكة السياسية، أو الاستئثار بالقرار الوطني والخيار المجتمعي الأردني.

٢ ـ التحوّل الديمقراطي

لم تكن الديمقراطية خياراً طوعياً ملزماً للنظام السياسي الأردني طيلة عقود القرن العشرين. ما عدا عقده الأخير فقط.

ولم تكن الشراكة السياسية مع قوى المجتمع الكبرى نهجاً سياسياً مفكّراً فيه جدّياً من الدولة. ولم تكن قوى المجتمع، المنهك بالضغوط السياسية والأعباء الاقتصادية، على

قدرة أو استعداد للتحرك نحو فعل مؤثر. ولم يكن الوجود المتقطع للبرلمان إلّا دلالة شكلية على نوع هزيل من التمثيل الشعبي. أما ما كان موجوداً وطاغياً على المشهد السياسي الاجتماعي الأردني كله، فهو وقائع تعطيل النظام الانتخابي وحظر التنظيمات الحزبية، وفرض الأحكام العرفية وقوانين الطوارئ، وتعميق السطوة الأمنية، والتوسع في إجراءات المنع والقمع، وتعميق مصادر الخوف والتخويف،

ولكن عقد التسعينيات من القرن العشرين، حمل جملة من العوامل الخارجية والداخلية المتفاعلة التأثير والامتداد، عملت معاً على تغيير مسار الدولة من التفرد المطلق بالقرار الرسمي، إلى تجربة الاقتراب من الخيار الشعبي.

لم تكن الأحداث العالمية، رغم قوتها وامتداداتها، هي المحرك الرئيس للتحوّل الديمقراطي الأردني وإنما أحداث الجنوب العارمة ١٩٨٩، هي التي حملت الدولة الأردنية على التعامل الجدي مع تدهور الأوضاع الاقتصادية وتفاقم المشكلات الاجتماعية والسياسية (الفقر والبطالة والفساد، والإقصاء والتهميش والاستبعاد الاجتماعي) التي وصلت حد الانفجار. ومن اللافت أن هذه الهبّة الجارفة قد جاءت، هذه المرة، من القبائل الأردنية، الحاضنة الموالية المطواعة نفسها.

ويذهب بعض الباحثين السياسيين (الشلبي، ٢٠٠٠: ٢٩) أن شهر نيسان/أبريل ١٩٨٩ كان علامة مهمة فارقة في تاريخ الدولة الأردنية الفتيّة. فقد شعر الملك حسين «أن التأييد الفعلي الذي كان حاصلاً عليه حتى تلك اللحظة من قبل العشائر والقبائل، لم يعد دعماً دون شروط كما كان في السابق. ولذا كان عليه أن يتصرف بسرعة وفاعلية من أجل ألّا تفلت الأمور بحيث تصعب السيطرة عليها، وأن هامش الحرية أمامه كان ضيّقاً، لأنه لا توجد عملية سريعة وفعالة كي يغيّر من الوضع الاقتصادي القائم، كما أنه لا مفرّ من احترام الاتفاق الموقّع مع البنك الدولي. ولذلك كان المجال الوحيد الممكن والمتاح أمامه هو الميدان السياسي...»

ويستخلص الباحثون الراصدون للمشهد السياسي الأردني الجديد أن الملك الراحل قد وصل إلى اقتناع أكيد وتام بضرورة إشراك قوى الشعب كافة في صناعة القرار ـ خاصة بعد أن تطور الوعي الشعبي وازدادت مطالبته بتوفير إطار سياسي عصري حديث من جانب الفئات الفاعلة في المجتمع الأردني. وتمّ بالفعل اتخاذ النظام السياسي جملة من الخطوات التنفيذية الجادة، شكّلت تحوّلاً ديمقراطياً كان المجتمع يتطلع دوماً إليه. ومن أبرز هذه الخطوات (الشلبي، ٢٠٠٠: ٣٥ ـ ٣٦):

١ ـ إجراء الانتخابات البرلمانية الأولى في تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٨٩، وفسْح المجال لبروز قوة المعارضة السياسية.

٢ ـ إقرار الميثاق الوطني الأردني عام ١٩٩١، كتجديد للعقد الاجتماعي، وتأكيد للتعددية السياسية.

٣ ـ إلغاء أحكام قانون الطوارئ والأحكام العرفية، وتقليص صلاحيات المحاكم الاستثنائية، والحد من درجة تدخل أجهزة المخابرات في مؤسسات الدولة والمجتمع.

٤ ـ صدور قانون الأحزاب لعام ١٩٩٢، وإعطاء تراخيص لأكثر من عشرين حزباً، شملت كل التيارات السياسية الأردنية.

٥ ـ صدور قانون المطبوعات والنشر لعام ١٩٩٣، الذي رفع القيود المفروضة على الصحافة وحرية التعبير.

وقد وضعت مجموعة الأوراق النقاشية للملك عبد الله الثاني خريطة طريق واضحة المعالم للتحول الديمقراطي في البلاد.

ويقول الملك في ورقته النقاشية الرابعة (حزيران/يونيو ٢٠١٣)، أن الأوراق الملكية النقاشية الثلاث الأولى، قد طرحت الضمانات الضرورية لنجاح تعميق التحول الديمقراطي، وأبرزها حماية التعددية، والتدرّج، وعدالة الفرص السياسية.

ويرى الملك أن رؤية المجتمع للهدف الأساسي للإصلاح باتت الآن أكثر وضوحاً: تعزيز المشاركة الشعبية في صنع القرار، من خلال تعميق نهج الحكومات البرلمانية، المستندة إلى أحزاب برامجية وطنية.

كما يرى أن من أهم متطلبات التحوّل الديمقراطي هو تعزيز المجتمع المدني، ودوره في مراقبة الأداء السياسي وتطويره عبر ترسيخ الثقافة الديمقراطية في المجتمع، وأن مبدأ الالتزام والمشاركة يشكل جوهر المواطنة الفاعلة.

٣ ـ شراكة البرلمان الأردني

للبرلمان الأردني تاريخ عريق. فقد لازم، بأشكاله المختلفة، نشأة وتطور الدولة الأردنية. ومن المشهود للبرلمان الأردني تاريخياً، أنه كان ـ وإن على فترات متقطعة ـ القوة الديمقراطية الوحيدة المؤثرة، والشريك الشعبي الفاعل، في المشهد الاجتماعي ـ السياسي الأردني المضطرب.

فإلى أي مدى يمثل البرلمان الأردني اليوم قوة ديمقراطية حقيقية ممثلاً لكل مكونات المجتمع، وأطيافه السياسية، وتنظيماته الحزبية؟ كيف تجري العملية الانتخابية؟ وما هي النظم والقوانين التي تحكمها؟ وإلى أية نتائج تقود؟

لتحليل مضمون واتجاهات الممارسة الديمقراطية وتقييمها في العملية الانتخابية، قام الباحث، بنوع من الملاحظة بالمشاركة، برصد ميداني حثيث لثلاث دورات انتخابية أردنية متتابعة (ساري، ٢٠١٤: ١٨٣ ـ ٢١٧):

ومن المادة التحليلية الغزيرة التي وفرتها شعارات الحملات الانتخابية، ووسائل الإعلام، وممارسات المرشحين والناخبين، يستخلص الباحث أن ما يحلو للأردنيين وصفه «العرس الديمقراطي الضخم»، أو «الاستحقاق الديمقراطي الدستوري»، لم يسفر عن ممارسات أو

ترسيخ ثوابت سياسية ديمقراطية فعلية، بقدر ما أسفر عن خلق متغيرات اجتماعية ثقافية جديدة.

في المشهد الانتخابي الديمقراطي الأول: (دورة ٢٠٠٧ ـ جرت بقانون «الصوت الواحد»، الموصوف بالحبيب المحبوب حكومياً، الكريه المجزوء شعبياً، والتآمري الملعون إسلامياً):

- حضور القبيلة بقوة إلى المشهد السياسي العام، ترشيحاً وانتخاباً.
- طغيان الوعود بحل المشكلات الاجتماعية وتقديم الخدمات.
- إقحام ما عرف، منذ البداية، بـ «المال السياسي» في المشهد الديمقراطي.
- غياب شبه تام للبرامج الحزبية؛
- اطمئنان شبه تام للطروحات الدينية؛
- شكوك في تحريك الفاعلية الشبابية المعطلة؛
- خوف ثقافي مزمن من المرأة، وخوف مقيم عليها؛

في المشهد الانتخابي الديمقراطي الثاني (دورة ٢٠١٠ جرت بقانون الصوت الواحد نفسه. وضمن اختراع اسمته الحكومة «الدوائر الفرعية»، وسمّاها الناس «الدوائر الوهمية»، وقاطعها الإسلاميون):

- شكلية الأحزاب والبرامج السياسية؛
- هشاشة دعوات الإصلاح والتحديث؛
- بروز صارخ لشبكة المصالح والمنافع وتبادل مفتوح للخدمات؛
- غياب أو تغييب لكل ما هو فردي، طوعي، حرّ، ومستقل؛

في المشهد الانتخابي الديمقراطي الثالث: (دورة ٢٠١٣ ـ جرت بإصرار رسمي على قانون الصوت الواحد، ومبادرة الحكومة بتأسيس «هيئة مستقلة للانتخابات»، ومقاطعة حازمة للإسلاميين)

- غياب الثقافة الحزبية؛
- غياب ثقافة المعارضة؛
- غياب ثقافة النزاهة؛
- غياب ثقافة الحوار؛

والاستنتاج الكلي من هذه المشاهد البرلمانية الثلاثة، هو غياب صارخ للثقافة الديمقراطية السياسية والاجتماعية. وغياب فاضح لثقافة الشراكة، فكرة وممارسة.

فلا يمكن تطبيق الديمقراطية من دون تشكّل ثقافة مجتمعية تغذيها وتتغذى منها. ولا يمكن تطبيق الديمقراطية في فراغ ثقافي مجتمعي، رافض لها، أو نافر منها أو مرتاب فيها. فليست الديمقراطية عندنا، بصورة جدية، مشروعاً مجتمعياً سياسياً تشاركياً للمجتمع والدولة.

ويلاحظ المراقبون السياسيون الخبراء بحيثيات المشهد البرلماني والحزبي الأردني أنه حين أصرت الإرادة السياسية مؤخراً على إجراء انتخابات المجلس النيابي الثامن عشر في موعده (أيلول/سبتمبر ٢٠١٦) باعتباره استحقاقاً دستورياً ملزماً، رغم الأزمات والانقسامات والمشكلات الأردنية الداخلية، متفاعلة مع الاضطرابات والتهديدات والمخاطر الإقليمية المحيطة، فإنها قد نجحت عملياً في التدليل على حفاظ الأردن على استقراره السياسي وتماسكه الاجتماعي. ولكن حين بشرت الدولة الأردنية بأن يكون المجلس الجديد فاتحة عهد «للحكومات النيابية»، فإن النتائج النهائية لانتخابات هذا المجلس النيابي، جاءت بعيدة كل البعد من حجم الأهداف المعلنة للإصلاح السياسي، وقريبة كل القرب من حقيقة تشظي الأحزاب، وتدهور المشاركة السياسية، وفسح المجال للفساد السياسي (حوراني، ٢٠١٦).

٤ ـ شراكة الأحزاب

للأحزاب السياسية الوطنية تاريخ طويل مرير في الأردن. ابتدأ مبكراً منذ عهد إمارة شرق الأردن، إلى فترة استقلال الدولة، ممتداً إلى فترة الوحدة بين الضفتين. وللحزبيين الأردنيين تاريخ متقلب بين المنع والقمع، السر والعلانية، التصالح والصدام مع النظام السياسي. شقّت الأحزاب الأردنية في الصخر، لتخلق لنفسها حيّزاً نضالياً فكرياً حرّاً، دللت به على حيوية المجتمع وحيوية الفترة، وحيوية السياسة نفسها.

ومن أكبر الأحزاب الأردنية وأطولها عمراً، وأوسعها ممارسة في المجتمع والسياسة:

- الأحزاب الدينية (جماعة الإخوان المسلمين، حزب جبهة العمل الإسلامي)؛
- الأحزاب القومية (الناصرية والبعثية)؛
- الأحزاب العلمانية (اليسارية والليبرالية)؛

وفي حين يواصل الإسلاميون والقوميون نجاحهم في استثمار الثقافة المجتمعية (الحزبية) المتوافرة لهم، من دون سواهم، ما زال اليساريون والليبراليون يفشلون في إيجاد بيئة ثقافية أردنية مهيأة أو حاضنة داعمة لمبادئهم وأفكارهم وبرامجهم الحزبية. فليست الأحزاب اليسارية والليبرالية أحزاباً شعبية في الثقافة الأردنية. ورغم حضور هذه الأحزاب، هنا وهناك، لعقود من الزمن، فقد ظلت مسمياتها مطاردة سياسياً، وظلت مضامينها محاصرة ثقافياً، وموصومة شعبياً في مجتمعاتها العربية نفسها.

وتشير استطلاعات الرأي العام التي تجريها الجامعات ومراكز البحوث الأردنية، إلى أن الأحزاب الأردنية، الكبرى والصغرى، لا تصل فعلاً إلى الشارع الأردني، ولا تتواصل مع قواعدها الشعبية العريضة.

وتشير مجريات السياسة الأردنية إلى أن الأحزاب السياسية ليست هي الناظم، الأكبر أو الأصغر، في الحياة السياسية الاجتماعية الأردنية.

وتشير الوقائع الفعلية لكل من الدولة والمجتمع، والأحزاب، إلى أن السياسة عندنا لا تعمل باتصال مع الأحزاب أو المجتمع، وإنما بانفصال عنهما معاً. ومن شأن هذه الإشكالية أن تعمق الهوة الاجتماعية القائمة المتفاقمة بين الأحزاب والمجتمع.

وتشير هذه النتائج جميعاً إلى أن الإشكالية الحزبية عندنا، كما هي ربما في أي مجال آخر، إشكالية ثقافية مجتمعية، في المقام الأول (ساري، ٢٠١٥):

فمرجعية الرؤية والتدبير لكل من الدولة والمجتمع هي الثقافة الكلية أو الفرعية ـ أي الثقافة المجتمعية المحافظة للمجتمع، من جهة، والثقافة السياسية المتحركة للدولة، من جهة أخرى.

وبالتطابق مع تعاليم ثقافته المجتمعية التقليدية، تعوَّد الفرد الأردني، إلى اليوم، استمراء العيش في ظل «محميات ثقافية» ثلاث كبرى: الدين ـ القبيلة ـ الدولة.

وهذه القوى الكبرى الثلاث هي المصادر التاريخية الكبرى المغذية لثقافات التفرّد، والاحتواء، والتسلط. وهي نفسها القوى التقليدية الكبرى التي لا تقبل الشراكة إلّا مع نفسها فقط، وتمارس العداء للشراكة من أي نوع آخر، ومع أي طرف آخر.

ولا يتطلب العيش في حماية هذه المحميات الطبيعية الثلاث، بالطبع، أن يسعى الفرد ـ المواطن، بحرية واستقلالية، إلى تطوير وعي سياسي ناضج، أو تكوين ثقافة مدنية حديثة وإنما عليه أن يراكم وعياً عشائرياً قبلياً فجاً، لأن الفرد يحيا في هذه المحميات الثلاث الآمنة المستقرة حياة اجتماعية سياسية غير طبيعية: لا تتطلب أحزاباً وتنظيمات وصراعات، وإنما يدعم فيها كل من الدين والدولة والعشيرة ذاته، بإصرار واستمرار.

وفي الظل الوارف لهذه المحميات الثلاث، نمت وتطورت، بصورة مطابقة، أنماط من الوعي الفردي والجمعي للفرد والجماعة الأردنية:

ـ وعي ديني (شعبي) لا نقدي، يختلط فيه المقدس بالمدنس، الواقعي بالمتخيل.

ـ وعي قبيلي (عشائري) راسخ، بالتعريف والتأطير، بالولاء والانتماء.

ـ وعي سياسي (حزبي) قلق، حول الهوية والمواطنة، الولاء والانتماء. لا تحكمه علاقة دستورية قانونية بين الدولة ومواطنيها، وإنما علاقة زبائنية ريعية، بين الدولة ورعاياها.

وتحاول الأحزاب الأردنية القديمة، هذه الأيام، أن تحيا من جديد، بتحديث نفسها، فكراً وممارسة، للتأهل للعمل السياسي الحزبي الحديث.

فيلاحظ إبراهيم غرايبة، الباحث المتخصص في الحركات الدينية (٢٠١٧) أن «تحديثات» الإخوان المسلمين لأفكارهم، لم تأتِ من باب أزمة الجماعة الداخلية فحسب، بل أيضاً من باب الأزمة التي دخلت فيها الدولة وفشلها في تحقيق الإصلاح والتنمية، فجاء صعود الإسلاميين، كقوة متأسسة انزياحاً لسدّ الفراغ الذي خلّفه غياب المشروع الحقيقي للدولة.

ويلاحظ المفكر والناشط السياسي، مروان المعشر (٢٠١٧) أن عوامل كثيرة متفاعلة، أهمها الورقة النقاشية السادسة للملك التي وقفت إلى جانب الدولة المدنية المتصالحة مع الدين، والمعتمدة على سيادة القانون وبناء المؤسسات، التي تحمي حقوق الأفراد والمجموعات، قد كانت محرّكاً لجهود كبيرة لتنشيط أحزاب قديمة وإنشاء أحزاب جديدة تعتمد إطاراً عريضاً هو الدولة المدنية. ولكنه لا يبدو متفائلاً بنجاح هذه الأحزاب المدنية الجديدة أمام الوجود المستمر للمعوقات الأردنية الداخلية وأهمها مشكلة التمويل، ومشكلة بيروقراطية الترخيص. ففي بلد فقير مثل الأردن، ليس من السهل ضمان الموارد المالية لأي حزب، وبخاصة في كنف دولة عميقة لا تريد تطوير حياة سياسية حزبية حقيقية. ولكن يجب الاعتراف أن المشكلة الأكثر صلابة هي المشكلة الثقافية الحزبية. وتتمثل هذه المشكلة في ضعف وجود ثقافة حزبية راسخة ومتجذرة.

٥ ـ شراكة المجتمع المدني

لم يتطور في الأردن نمط مجتمعي مدني، حيوي فاعل ومؤثر في إدارة الشأن العام، متمتع باستقلالية تنظيمية وتمويلية ذاتية، أو قوة مشاركة في رسم سياسات الدولة، ومراقبة ممارساتها، ويعنى بالسياسة الحديثة، (وتجسده النقابات المهنية والاتحادات العمالية والطلابية والنسائية والأحزاب السياسية، والصحافة الحرة). ويقوم بمهام الدفاع عن القضايا الكبرى للمجتمع الأردني الكبير: الحرية، الديمقراطية، حقوق الإنسان، العدالة الاجتماعية. وإنما الذي نما وتضخّم، هو نمط المؤسسات الأهلية أو المنظمات اللاحكومية NGO's، الهامشي المحلي الداجن، الذي لا يعنى إلّا بنفسه وأهله وعشيرته في الاحتفالات، التبرعات، التهانئ والتعازي، ومن أمثلته الجمعيات والتجمعات والروابط والدواوين. وبفعل تدخلات الدولة، انكمش النوع الأول، وقيّدت نشاطاته، وانحسرت تأثيراته. وبفعل تشجيع الدولة، تسهّلت معاملات النوع الثاني، واتسعت نشاطاته، وتضخمت خدماته، حتى طغى عدداً، وعلا مكانة على غيره من المنظمات المدنية الصلبة.

لم تكن العلاقة بين الدولة الأردنية ومجتمعها المدني علاقة بريئة سويّة مريحة، منذ البداية. وإنما سادها الشك في النوايا، والريبة في التمويل، وسوء الفهم للدور والحجم وحدود العمل. ولذلك خضع المجتمع المدني لكثير من تدخلات الدولة، بالسيطرة والضبط والرقابة. وظل المجتمع المدني ينظر إلى الدولة بالنظرة نفسها: شكوك في جديتها بالإصلاح والتنمية والتحديث، ومعاناة من ممارساتها في تحجيم فاعليته، بكثير من التقييد والتحييد والتشديد.

ولم تبادر الحكومة إلّا مؤخراً جداً إلى الدخول في شراكة معه خياراً لا اضطراراً، بعد أن تبين لها أن مواضع الالتقاء تفوق كثيراً مواضع الخلاف. فلا يمكن أن يكون المجتمع المدني الأردني بديلاً جدياً للدولة الأردنية، أو موازياً لها في القوة والتأثير، أو حتى منافساً لها في الدور والوظيفة.

جاءت مبادرة الشراكة بين الحكومة ومنظمات المجتمع المدني العاملة في مجال حقوق الإنسان (٢٠٠٦) بإسهام من المركز الوطني لحقوق الإنسان وبتنسيق من المعهد الدبلوماسي الأردني، لتأخذ العلاقة صيغة قانونية وتنظيمية، يقبل فيها كل طرف بالآخر، ويعترف بدوره ومهامه، «في إطار من الحوار الفعّال والنشط والذي يعتمد التفاوض ويهدف إلى أن تقوم المنظمات بإقناع الحكومة بأن المصلحة المشتركة للطرفين تكمن في بناء شراكة من أجل تبادل التأثير والأدوار في المسار الديمقراطي والنهوض بأوضاع حقوق الإنسان في المملكة. ما تسهم الشراكة في استبعاد سيناريو الصدام بينهما، والذي يضع الفريقين في حالة قطيعة ومواجهة مباشرة مفتوحة على كل الاحتمالات» (مبادرة الشراكة، ٢٠٠٧: ٩).

يستنتج فريق مشروع المبادرة أنه على الرغم من الانفتاح السياسي الذي شهده الأردن منذ ١٩٨٩، وتطوير المجتمع المدني لخطابه المدني، فقد «ظلت الثقافة السياسية الرسمية تنظر بحذر إلى المنظمات غير الحكومية، وتقاوم نزوعها نحو المبادرة الذاتية والاستقلالية، وتحرص على إخضاع هذه المنظمات للرقابة المستمرة، ولضوابط قانونية وإدارية تكبح جماح تحوّلها إلى قوة مؤثرة سياسياً...» (مبادرة الشراكة، ٢٠٠٧: ٢١ ـ ٢٢).

والواقع أن الدولة الأردنية ظلت عدائية دوماً لحضور ثقافات المعارضة والتعددية والاختلاف. وقد عملت منذ البداية على تعطيل الدينامية المجتمعية المدنية. ونجحت في صنع مجتمعها المدني الأردني على هواها، وشكّلته باللون والحجم والمسار الذي تريد. فظل المجتمع المدني الأردني شكلاً من دون تأثير. ولم ينجح، في المقابل، في تجذير أو تطوير ثقافة مجتمعية مدنية، واضحة الملامح وقابلة للحياة.

٦ ـ شراكة المجتمع الكلي

عبر مسيرته السياسية المجتمعية الاقتصادية الطويلة، طوَّر المجتمع الأردني الكبير، إجماعاً مجتمعياً على ثلاث ثوابت راسخة للشراكة، نالت دعماً سياسياً مستمراً:

١ ـ مؤسسة الحكم: الالتفاف المجتمعي حول مظلة العرش الهاشمي، كقرار أردني مقدّس؛

٢ ـ القضية الفلسطينية: التوجّه الشعبي نحو تحرير فلسطين، كخيار أردني مركزي؛

٣ ـ الوحدة الوطنية: وحدة الأردنيين، من شتى الأصول والمنابت، كقيمة أردنية عليا؛

ودفعت سلسلة الأحداث الإرهابية الأخيرة إلى تطور الوعي الاجتماعي مؤخراً إلى الإجماع على الالتزام بالتضامن في مواجهة الإرهاب، ومساندة الأجهزة المدنية والعسكرية كأولوية أردنية بامتياز.

وفي مراحل لاحقة مؤسفة، تراجع وعي المجتمع، فتضخمت بعض ثوابته التقليدية، وانحسرت بعض قضاياه الكبرى. ففقدت القضية الفلسطينية مركزيتها المجتمعية، وفقدت الوحدة الوطنية قيمتها الاجتماعية السياسية.

دخل المجتمع في أنماط من الجدالات التي احتدمت بسرعة، وتضخمت، بوعي أو بغير وعي، حتى اشتعلت فتناً وانقسامات، وأسفرت عن صدامات ومعارك داخلية قاتلة. وطغى على المشهد السياسي الاجتماعي نوعان من الجدل:

- جدل الهوية والمواطنة؛
- جدل الولاء والانتماء؛

ووظفت «الدولة العميقة» لهذين النوعين من الجدل منابر سياسية، ووفرت له قنوات إعلامية، ومنافذ إدارية، ومعابر تمويلية، مكشوفة ومستترة... كما وجد في المصالح المتغيرة لمجتمع القبيلة والإدارة، وتحالفات الدين والسياسة والاقتصاد تبريراً وتمريراً. ويمثل الدولة في هذه المواقف والممارسات والسياسات ما اصطلح على تسميتهم «أصحاب الشد العكسي»، «ديناصورات» كل العصور، «الكتلة الحرجة» الكبيرة داخل السلطة التنفيذية، «الحرس القديم» المعارض الشرس للإصلاح. ولكن هذه الجدالات العبثية بقيت بلا حسم سياسي، حتى تجاوزها المجتمع، بوعي وإرادة. إذ اكتشف المجتمع، بمكوناته المستنيرة، أن ما دخل فيه، أو ما أدخل إليه، من صراعات وانقسامات وخصومات داخلية هو معترك بلا معركة حقيقية. وأن المعركة الحقيقية هي الشراكة.

ومؤخراً جداً، يضع طاهر المصري، رئيس الوزراء، رئيس مجلس النواب والأعيان الأردني الأسبق، ذو الأصول الفلسطينية العريقة، المشكلة في مكانها الصحيح: فشل سياسات الدولة المتبعة في تحقيق وعود الإصلاح السياسي، وعجز التعامل الجدّي مع ظروف المواطنين المعيشية المتردية..

ورغم هدوئه المعهود، يصرخ المصري محذراً، بكثير من المصارحة والمكاشفة، أن المجتمع بدأ يفقد تماسكه ومتانته... وأن الجوع أخطر من الإرهاب، وأن الصمت جريمة: «إن المشكلة الأساسية التي تواجهنا هي في كيفية أن تكون شريكاً في بناء هذا الوطن. بمعنى أن تكون شريكاً في الغنم والغرم على حد سواء، وأن تكون شريكاً في الرأي والنقد، وفي المشورة والعمل، وأن تتقاسم الربح والخسارة، لا أن تكون رهناً بدفع فاتورة الخسائر صاغراً مجبراً...»

ويرى المصري أن الحل لكل مشكلات المجتمع وأزمات الدولة هو الشراكة بالوحدة الوطنية الجامعة، والشراكة في بناء الدولة المدنية الديمقراطية الحديثة.

والواقع، أن المجتمع الأردني يطوّر هذه الأيام إجماعاً مجتمعياً جديداً حول مشروع الدولة المدنية، دولة القانون والمؤسسات، وأساسها احترام الدستور نصّاً وروحاً. ويكاد لا يشذّ عن هذا الإجماع إلا الحركة الإسلامية، وذراعها جبهة العمل الإسلامي. وبهذا الشذوذ المعهود، يكشف الإسلاميون للمجتمع أنهم معادون بفكرهم لكل ما هو حديث ومدني وديمقراطي، وأنهم بخطابهم الإسلامي الدعوي الإقصائي، القديم المألوف، يريدون دائماً شدّ المجتمع إلى الوراء.

ويبدو أن المجتمع الكلي، بكل المعاناة التي تعيشها كل مكوناته، يستعيد اليوم مطالباته الصارخة التي أعلنها في الربيع العربي بضرورة الاتفاق على عقد اجتماعي جديد بينه وبين دولته المدنية الديمقراطية الجديدة.

واقعتان محليتان دخلتا المشهد الأردني مؤخراً فأفصحا، بأنواع صارخة من الكشف عن تفاقم أزمة الثقة بين أجهزة الدولة والمجتمع:

أولهما: سلسلة الأحداث الإرهابية الأخيرة: ففي الوقت الذي عملت فيه هذه الأحداث على تقوية الدعم والمساندة الشعبية للأجهزة الأمنية والعسكرية، فإنها عملت أيضاً على كشف هشاشة أداء هذه الأجهزة التي كانت دائماً الحصن الحصين للدولة والمجتمع الأردني، موضع ثقة وفخر للدولة، ومصدر أمن واطمئنان للمجتمع، وظلت بعيدة دائماً من الشفافية والمساءلة.

و**ثانيهما:** المطالبات الحكومية الأخيرة للمواطنين بتدبير الملايين (٣٦٥ مليوناً) لسد عجز الميزانية، والوفاء بفاتورة البنك الدولي. وعرضت الحكومة على البرلمان حزمة من رفع الضرائب وأسعار الكهرباء والمشتقات النفطية والسلع الغذائية الأساسية، من جيوب المواطنين الخاوية أصلاً، لسنوات طويلة، بسبب الجباية الحكومية المستمرة نفسها.

كشف هذا الإفلاس الحكومي عن عقم السياسات الاقتصادية للحكومات المتعاقبة، وانسداد أفقها عن الابتكار والتجديد، كما كشفت عن حجم الفساد الذي استشرى بالنخب السياسية والتكنوقراطية والإدارية، حتى انتفخت جيوبها ونخرت عظم المواطنين. علا صراخ المواطنين جميعاً هذه المرة. وطرح البرلمان الثقة ببعض وزراء الحكومة، ومناشدة الملك بالتدخل لوقف نزيف الإثراء والإفقار الاقتصادي، وممارسات الهدر والقهر السياسي.

عملت هاتان الواقعتان على تحديث وقائع المجتمع الأردني، وتحويل مراكز اهتمام الدولة الأردنية. فعملتا على تطوير وعي المجتمع الأردني، وجلب اهتمام الدولة من الانشغال الدائم بالخارج الأردني إلى التركيز الجدي على إدارة جديدة للداخل الأردني. ولن تجري الأمور السياسية بعدهما كما كانت تجري قبلهما.

ما يجري الآن في الدولة والمجتمع هو نوع من «الفوضى الخلّاقة» التي تختلط فيها الثوابت القديمة بالمتغيرات الجديدة. وتعيد ترتيب القوى والأشخاص والظواهر والمواقف. وتعجّل في مهمة المراجعة والتقييم للأفكار والسياسات والممارسات.

وفي الأثناء، تبرز في المشروع التشاركي الأردني الجديد، قوتان جديدتان تماماً:

ـ القوة المدنية: مشروع «الدولة المدنية» كإطار سياسي ديمقراطي حديث للشراكة، تطرحه الإرادة السياسية، بعزم وجدية على التنفيذ والتطبيق، خروجاً لها من سياسات المماطلة والتعطيل والتأجيل، في تنفيذ مشروعات كثيرة سابقة للإصلاح والتنمية والتحديث، لم يجنِ منها المجتمع غير التعذر والتعثر. ولم تجنِ الدولة منها غير أزمة ثقة متفاقمة مع مجتمعها. واستنفدت فيها الدولة كل وعودها السياسية، وفقدت فيها مصداقيتها الشعبية.

ـ القوة الشبابية: مشروع «الدولة الفتية» كبديل واعد لتجديد شراكات الدولة، تخرج به الدولة من محاولات التجريب والتخريب، وتتبرأ فيه من تهم الفساد والإفساد، التي ألحقتها الدولة بنفسها بشراكتها القديمة المألوفة مع القوى الاجتماعية التقليدية. لقد استنفدت القبيلة والجيش والنخب، كل فرصها الفعلية والممكنة في الشراكة مع الدولة.

ثالثاً: الإشكالية الثقافية المجتمعية في الشراكة

إنّ الإشكالية الرئيسة المقاومة، التي بقيت قائمة كامنة، معطّلة لجهود الإصلاح والتحديث، ومشروعات الشراكة في الديمقراطية والمدنية لكل من الدولة والمجتمع. إذاً، هي الإشكالية الثقافية المجتمعية.

ورغم أن الثقافة المجتمعية التقليدية هي الثقافة الكلية المغذية لكل من المجتمع والدولة، معاً، فإن هاتين الثقافتين، السياسية والمجتمعية، مرتبطتان عندنا قسراً وجبراً، ولا تتقاربان معاً إلّا اضطراراً، لا خياراً.

ـ **الثقافة السياسية للدولة:** هي، بطابعها العام المميز، ثقافة نخبوية دنيوية منفتحة، تحكمها المصالح والمتغيرات والمستجدات، وتستجيب بصورة مرنة للمطالبات الداخلية والضغوط الخارجية.

فضائل هذه الثقافة السياسية (الاعتراف بحقوق الأقليات، والمرأة والطفل، الإيمان بالتعددية والاختلاف، قبول الآخر المختلف والتعايش معه... إلخ) فموجهة دوماً نحو الخارج.

أما كريهات هذه الثقافة السياسية (الإقصاء والتهميش، المنع والقمع، التضييق على الحريات... إلخ) فموجهة نحو الداخل دائماً.

ووفقاً لتوجيهات هذه الثقافة السياسية للدولة العربية، لم تؤسس الدولة (الريعية) مع مواطنيها علاقة مواطنة مدنية كاملة بكل ما تقتضيه من مساواة تامة في الحقوق والواجبات، وإنما استقرت العلاقة مع الدولة الوطنية على نوع بائس من «العلاقة الزبائنية»، بكل ما تستوجبه من ولاء وتبعية للدولة، وما ترسّخه من نفعية واعتمادية عليها.

وباعتمادها الكلي، إلى درجة الإدمان، على الدولة، فقدت المجتمعات العربية ديناميتها الاجتماعية. كما فقدت هذه المجتمعات إرادتها ومبادرتها وزخم فعلها الجمعي، باتكاليتها القدرية القاتلة، على ما تراه التزاماً دينياً أو ارتباطاً عشائرياً. ولم تسترد، إلى اليوم، أيّاً من هذه الدينامية والإرادة والمبادرة اللازمة، بالطبع، للشراكة الفاعلة.

وليست الثقافة السياسية، بفعل تكوينها وتوجيهها، مستعدة أو قادرة (أو حتى راغبة) في الدخول إلا في شراكات خاصة مجزأة وعلى مستوى مجتمعي ميكرو/مصغر (النخب السياسية الاقتصادية، والعسكرية الأمنية، والثقافية الإعلامية، قيادات المجتمع المدني، زعماء الأحزاب، وشيوخ العشائر والقبائل... إلخ). أما الشراكات السياسية الاجتماعية على مستوى مجتمعي مكبر/ماكرو، فإن ثقافة الدولة غير مؤهلة لها، أو غير مفكر فيها.

ـ **الثقافة الاجتماعية:** هي، بطابعها العام المستمر، ثقافة ملتبسة بالدين بغموض وانغلاق، تحكمها الثوابت والمرجعيات والأيديولوجيات القديمة. وتملأ عالمها المحرّمات والمحظورات والممنوعات. وتشحن ذهنها وأفعالها وردود أفعالها شكوك ومخاوف مما تعتقد أنه مناورات من الداخل، و/أو مؤامرات من الخارج.

تمسّ كريهات هذه الثقافة الشعبية الداخل السياسي بنقد غامض غير مواجه، أو بمعارضة أكثر غموضاً ومراوغة (بيع الوطن، التخلي عن المواطن، التحوّل من الدينية إلى العلمانية، إثراء الخاصة وإفقار العامة... إلخ). ولكنها تطال الخارج العالمي بوضوح ومباشرة. (الكراهية والتحريض والتشويه، المقاطعة والقطيعة، العنف والتطرف والإرهاب).

وتشحن مكوّنات هاتين الثقافتين، السياسية والاجتماعية، أتباعهما بصور وتصورات وأفعال وسلوكيات، مطابقة لكل منهما.

وليس من الصعب ملاحظة أن هذه الإشكالية الثقافية العربية المعطلِة لحركة الدولة التنموية والمجتمع التنموي، ليست متصلة بالدولة العربية، بقدر اتصالها بالمجتمع العربي نفسه. إنها إشكالية مجتمعية تاريخية ماثلة في الثقافة المجتمعية التقليدية المهيمنة والموجّهة لكل تفاصيل الحياة في المجتمع/والدولة العربية إلى اليوم. وهي نفسها، التي تحاصر المستقبل السياسي الاجتماعي العربي أيضاً، بمسارات واتجاهات وتوجهات مطابقة، مثقلة بحمل رواسب الماضي، أكثر مما تحمله من مؤهلات تمكنّها من مواجهة تحديات المستقبل.

ففي حين تنجح الدولة في تحديث ثقافتها، بنظم وتنظيمات، وبأفكار واتجاهات، وببرامج ومناهج، ديمقراطية سياسية تنموية عصرية، فإن المجتمع يفشل دائماً في تلك المهمات العصرية الحيوية.

وفي حين تنجز الدولة، برؤية وعقلانية وحسم، كثيراً من النظم والقوانين والتشريعات الحديثة، فإن المجتمع لا يقابلها إلا بكثير من الفتور والريبة والحذر.

وفي حين تقدم الدولة، بجرأة وشجاعة، على حماية نفسها بالدخول في أنماط متعددة من الشراكات والتحالفات والمعاهدات الدولية، فإن المجتمع لا يقابلها إلا بكثير من التردد والتمنع والاحتجاج.

إنها صورة مكتملة العناصر لإشكالية فقدان الثقة بين الدولة والمجتمع، تجسّدها هوّة هائلة تبدو غير قابلة للتجسير، مع أن كثيراّ من مصادرها السلبية عن نوايا الدولة الوطنية وسياساتها وممارساتها، هي تصورات «متخيلة» أو صور نمطية مضخّمة، أكثر مما هي حقائق فعلية، أو حتى واقعية!

لنتأمل، للحظة، المواقف المتضادة المتنافرة، بفعل هذه الثقافة، لكل من الدولة الأردنية والمجتمع الأردني، مثلاً، إزاء مجموعة متباينة من الوقائع الأخيرة:

- الموقف من جماعة/جمعية الإخوان المسلمين؛
- استضافة اللاجئين السوريين؛

• الانضمام إلى التحالف الدولي ضد الإرهاب؛
• استيراد الغاز من إسرائيل؛
• إصلاح مناهج التربية والتعليم ومؤسسات التعليم العالي؛

وبفعل ثقافتها السياسية المتحركة، يمكن ملاحظة أن الدولة العربية تسبق مجتمعها العربي دائماً. تمضي الدولة إلى الأمام برؤية وجسارة وإقدام. ويضطر المجتمع، بفعل ثقافته المجتمعية الساكنة، إما للهروب إلى الخلف، وإما جرّ أقدامه وراءها بخوف وتردد.

الثقافة المجتمعية الفارقة بين الحركة والسكون، إذاً، هي التي تفسر، عندنا وربما في أي مكان آخر، حقيقة نجاح السياسة المتحركة وتعثر الاجتماع الساكن: تنجح الدولة دائماً في كل ما تفعله. بينما يفشل المجتمع دائماً بكل ما يفعله، وبكل ما لا يفعله! تنجح الدولة عندنا في كل شراكاتها وتحالفاتها وعلاقاتها الخارجية... ولكنها تفشل أو تتعثر وتحبط في شراكاتها الداخلية.

رابعاً: نحو إطار نظري للشراكة السياسية ـ الاجتماعية

تتضمن الصياغة الأولية لنظرية الشراكة، بهذا التعريف والتحديد والتأطير، منظومة من المفاهيم والمبادئ والآليات، يمكن استنتاجها وتأكيدها من الطروحات النظرية العالمية، والتجارب السياسية الاجتماعية العملية، وتطبيقها بمناهج متماسكة، وبرامج مرنة، وترسيخها في أنماط حياة حيّة، على النحو التالي:

١ ـ **لا معنى لشراكات جديدة بمفاهيم ومضامين وآليات قديمة**: تقترب الشراكة الحية، بطبعها، من كل ما هو عصري حديث، وقيمي إنساني، ودنيوي أخلاقي. وتنأى بنفسها، عن كل ما هو ماضوي قديم، وعنصري مفرّق، وانعزالي ضيِّق. وبهذا تعلن الشراكة العصرية خصومتها مع السلطات التاريخية التقليدية الثلاث: القوميات العرقية، والأصوليات الدينية، والخصوصيات الثقافية. إذ تفقد هذه الأسس التقليدية اليوم جاذبيتها وسلطتها ومقومات نجاحها لأي شراكة سياسية اجتماعية حية في كل الدول والمجتمعات.

٢ ـ **لا نجاح لشراكات سياسية اجتماعية عامة تقودها نخب منتقاة**: تدل تجارب الدولة الأردنية أن استقطاب النخب للشراكة هي رغبات توظيفية مسكّنة موقتة، تخدم الدولة في الظهور بمظهر النظام السياسي الجادّ لحل المشكلات الاجتماعية الملحة، وطمأنة المجتمع القلق على مجريات الأمور. ولكنها ليست استراتيجيات تشاركية نافعة إلا، ربما لأصحابها، الطامعين فيها، أو الساعين إليها.

والواقع، أن هذه النخب ليست إلا صناعة سياسية محلية خالصة: الدولة، بأجهزتها المتعددة، هي التي تقوم بتصنيع نخبها، بمواصفاتها ومقاييسها السياسية الخاصة. وهي التي تقوم بتسويقها لنفسها وللمجتمع. ولكن سرعان ما تظهر، بالممارسة الفعلية، عيوب تلك الصناعة التجارية المظهرية المغشوشة، في كثير من الأحيان.

كما تدلل الوقائع السياسية أن النخبة السياسية هي الطبقة السياسية الأكثر عرضة للفساد السياسي والمالي والإداري، في أي دولة؛ فالنخبة السياسية، بحكم تنشئتها الثقافية السياسية، ومعرفتها المتطورة «بشروط اللعبة السياسية»، ومعاينتها الحثيثة لمواضع القوة والضعف في النظام السياسي، تطوّر تطلعات متشعبة في امتلاك مزيد من السلطة والثروة والنفوذ. كما تطوًر، بحكم تنشئتها الثقافية الاجتماعية، طموحات عالية «للوصول بأي ثمن»، لا يمكن تحقيقها إلا بالقفز والتنكر والتجاوز على القيم والمبادئ والأخلاقيات المجتمعية العامة. ومن شأن هذا النمط من التنشئة السياسية الاجتماعية أن يوجه النخب السياسية إلى الفساد الأخلاقي والنفاق الاجتماعي أيضاً.

٣ ـ **لا شراكة سياسية اجتماعية من دون تكوين رأي عام مستنير:** الوعي المجتمعي العام المتطور شرط ضروري لإدراك أهمية الشراكة وواقعيتها ومنفعيتها لدى كل من الشركاء. فتكوين وعي سياسي عصري ورأي عام مستنير كافٍ لإدراك الحقيقة السياسية الاجتماعية الجديدة بأن القوة الحقيقية للدولة/المجتمع لا تتأتىً إلّا من قوة الشريك الداخلي، وليس من ضعفه: قوة الدولة رأسمال للمجتمع. وقوة المجتمع رأسمال للدولة. ولا تتأتى أي قوة منهما بانفراد وانعزال عن الأخرى. ولا توجّه أي منهما، أو تترصد، إلا لحساب الأخرى، وليس على حسابها. وعلى هذا الأساس لا بد للدولة والمجتمع من العمل معاً للوصول إلى توافق عام، وتطوير رؤية مشتركة، وبناء مستوى عالٍ من الثقة. وحدها الثقة، باعتبارها رأس مال اجتماعي ـ سياسي رمزي ثمين، هي التي تمكّن كلاً من الدولة والمجتمع من الاطمئنان بأنهما يعملان كشركاء لا كبدائل. ويمارسان عملهما كأعوان لا كأعباء.

٤ ـ **الدولة العربية الحديثة هي صاحبة المصلحة الحقيقية في تحديث مجتمعها العربي وثقافته الشعبية المتجمدة:** قطعت الدولة الوطنية، منفردة، شوطاً بعيداً في هذا المسار التحديثي ولكن من دون نتائج مجتمعية ملموسة ولا بد من أن تدرك الدولة اليوم، أنها لا يمكن أن تصنع مجتمعاً حديثاً بشراكات قديمة. وعلى ضوء الواقع السياسي المجتمعي الأردني الفعلي، من الأجدى للدولة والمجتمع معاً الاستجابة لمشروع الشراكة الاستراتيجية مع الشباب، المكوّن الاجتماعي الثقافي الواعد، الذي يمكن التعويل عليه في تحديث وقائع الحياة الاجتماعية السياسية الأردنية، بمضامين واتجاهات وتوجهات عالمية.

٥ ـ **الثقافة المجتمعية العربية هي الإشكالية الكبرى أمام الشراكات الداخلية والخارجية معاً:** الثقافة العربية التقليدية المحافظة، ما زالت غير قادرة على إنتاج قيم الشراكة والثقة، أو مفاهيم التعددية والاختلاف، وما زالت غير راغبة في استيعاب رسائل العولمة للتغيير والتنمية والتحديث. ولا بد من الاعتراف بأن المفاهيم التشاركية المركزية: الشراكة ـ الاندماج ـ الاعتماد المتبادل، لم تتولد من رحم الثقافة العربية، ولم تتطور، تاريخياً، بتطور أشكال الاتحادات والتكتلات والروابط العربية، وإنما ولدت ونمت وتطورت بالعولمة ومعها.

٦ ـ **لا شراكة حقيقية لدولة عربية حديثة مع مجتمع عربي قديم، ولا بناء لدولة مدنية حديثة من دون بناء مجتمع مدني حديث:** الدولة العربية التشاركية الحديثة، كما

يراها المفكر السياسي والناشط المدني المتمرس، الدكتور مروان المعشر (٢٠١٦) هي دولة مدنية ديمقراطية بالضرورة. أساسها الاحتكام إلى الدستور. القانون فيها هو المنظّم لعلاقات الناس والمحدد لمراتبهم السياسية ومكاناتهم الاجتماعية. ترتكز مدنية الدولة إلى مبدأ المواطنة المتساوية، وتقف على مسافة واحدة من كل مكونات المجتمع. دولة ضامنة للعدالة الاجتماعية لكل المكونات الاجتماعية، حاضنة للتنوع، وحامية لكل أفراد المجتمع، بغضّ النظر عن انتماءاتهم القومية أو الدينية أو الفكرية.

وإذا كانت رؤية الدولة المدنية تفرض نفسها اليوم على الدول العربية، لا باعتبارها نظرية مثالية للسلطة أو صيغة مترفة للحكم، وإنما باعتبارها ضرورة اجتماعية سياسية للسلطة والشراكة، فإن كثيراً من الدول العربية (وربما في مقدمها الأردن) توصلت إلى قناعة أنها لا بد من أن تتحول إلى دولة مدنية حديثة. ولكن هذا التحوّل لا بد من أن يكون تحوّلاً بنائياً كلّياً، بمؤسسات ونظم وقيم وعلاقات جديدة.

خلاصة

الشراكة بين الدولة والمجتمع هي مشروع تنموي تمكيني تحديثي. ويدلل واقع كل من الدولة والمجتمع عندنا، أن مشروع الشراكة السياسية ـ الاجتماعية، لم يعد ترفاً كمالياً لدولة آمنة مستقرة، أو حاجة ملحة لمجتمع قلق متأزم، وإنما الشراكة ضرورة وجودية تستلزمها مشكلات الحاضر وضغوطه، وتسرّعها مخاطر المستقبل وتهديداته.

وتقتضي الضرورة اليوم أن تنجز مهمة التمكين التنموي الكلي، للمؤسسات والنظم والسياسات، المعطلة تاريخياً لثقافة الشراكة، على ثلاثة مستويات كبرى متكاملة:

• تمكين الدولة بتأهيلها للتحوّل إلى دولة ديمقراطية مدنية حديثة، واثقة من نفسها وإمكاناتها للشراكة الداخلية/العربية، والشراكات الخارجية/العالمية.

• تمكين المجتمع بنزع شكوكه وخوفه وتردده، وتأهيله للتحوّل إلى مجتمع شريك، مبادر ومستجيب للتغيير والتأثير.

• تمكين الثقافة بتطوير ثقافة مجتمعية، مغذّية لقيم الحرية والتعددية، وحق الاختلاف، ومحترمة لأخلاقيات الحوار، وملتزمة بشروط الشراكة، وموجهة للمجتمع والدولة نحو الالتزام بهذه القيم والمبادئ والأخلاقيات الكبرى، كنهج حياة، وممارسة يومية نشطة.

وليس هذا، بالطبع، ترتيب جامد لأولويات التمكين السياسي الاجتماعي الثقافي التنموي. فليس من الثابت أو الحتمي أو حتى اللازم، أن يأتي تمكين الدولة **أولاً**، ثم تمكين المجتمع **ثانياً**، ثم تمكين الثقافة **ثالثاً**. كما أن هذا الترتيب ليس وصفة سحرية للحل، أو طريقاً ثابتاً مأموناً للشراكة في التنمية. وإنما السياسة والاجتماع والثقافة جميعاً هي إشكاليات متحركة عملياً، متفاعلة جدلياً، ومتبادلة التأثير والتأثر.

ولكن ما دامت الإشكالية الكبرى المعوقة، المتغلغلة في كل تفاصيل حياتنا، هي إشكالية ثقافية في المقام الأول، فمن الأولى، إذاً، أن يأتي عندنا تمكين الثقافة، أولاً وأخيراً.

آلية تمكين الثقافة العربية هي البدء فوراً بمواجهة نقدية مع الذات (الثقافية)، والآخر (العالمي)، تبادر هذه المواجهة إلى نزع القداسة الدينية عن الثقافة الدنيوية، ووضعها في مكانها الدنيوي الصحيح، وتحريك مخزونها القيمي الإيجابي الهائل الراكد نحو التجدد والتفاعل والتواصل مع ثقافات العالم، من دون تضخيم أو تحجيم، ومن دون عقد سمو أو دونية. ولا بدّ من أن تؤدي عملية التمكين التنموي إلى تأهيل الثقافة لاستنبات أو استيعاب ونشر قيم ثقافية عصرية للشراكة والثقة والتأثير، في الداخل والخارج.

المراجع

البرنامج الإنمائي للأمم المتحدة (٢٠٠٤) **تقرير التنمية الإنسانية العربية: نحو الحرية في الوطن العربي**. نيويورك: البرنامج.

حوراني، هاني (٢٠١٦). **تشظي الأحزاب وتدهور المشاركة السياسية في الأردن**. الدوحة: مركز الجزيرة للدراسات.

ساري، سالم (٢٠٠٩). **النظرية في علم الاجتماع**. بالاشتراك مع إبراهيم عثمان. القدس: جامعة القدس المفتوحة.

ساري، سالم (٢٠١٤). **دراسات في الفكر التنموي ـ ثقافة التنمية: الفاعل والمعطّل في الثقافة العربية اليوم**. عمّان: دار كنوز المعرفة.

ساري، سالم (٢٠١٥). «ثقافة الأحزاب السياسية وثقافة المجتمع الأردني.» (ورقة بحثية، مركز الدراسات المستقبلية، جامعة فيلادلفيا، ونشرت في: **فيلادلفيا الثقافية**، العدد ١٢، ص ٧ ـ ١٨).

الشلبي، جمال (٢٠٠٠). **التحول الديمقراطي وحرية الصحافة في الأردن**. أبو ظبي: مركز الإمارات للدراسات والبحوث الاستراتيجية.

غدنز، أنتوني (٢٠٠٥). **علم الاجتماع مع مدخلات عربية**. ترجمة فايز الصياغ. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

غرايبة، إبراهيم (٢٠١٦). «القبيلة والدولة في شرق الأردن»، مراجعة لكتاب جهاد المحيسن. شبكة الجزيرة الإعلامية.

غرايبة، إبراهيم (٢٠١٧). «التجربة السياسية للإسلاميين في الحكم.» محاضرة في منتدى شومان الثقافي.» **الغد:** ١١ كانون الثاني/يناير.

كريب، إيان (١٩٩٩) **النظرية الاجتماعية: من بارسونز إلى هابرماس**. ترجمة محمد غلوم؛ مراجعة محمد عصفور. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. (عالم المعرفة؛ ٢٤٤)

المصري، طاهر (٢٠١٦). «محاضرة في المدارس العصرية.» **الغد:** ٢ كانون الأول/ديسمبر.

المعشر، مروان (٢٠١٦). «محاضرة في جماعة عمان لحوارات المستقبل.» عمان، ٦ تشرين الثاني/نوفمبر.

المعشر، مروان (٢٠١٧). «توحيد الجهود لإنشاء حزب مدني ديمقراطي»، **الغد:** ١١ كانون الثاني/يناير.

المعهد الدبلوماسي الأردني والمركز الأردني لحقوق الإنسان (٢٠٠٦). مبادرة الشراكة بين منظمات المجتمع المدني... والحكومة

الملك عبد الله الثاني (٢٠١٣). الورقة الرابعة من الأوراق النقاشية الملكية.

دور المرأة الفلسطينية في الحياة الاجتماعية والسياسية في فلسطين من العام ١٩٢٠ إلى العام ١٩٤٠: الثورة العربية عام ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩ نموذجاً

سعد عميرة(*)

باحث.

مقدمة

سيتناول هذا البحث مشاركة المرأة الفلسطينية الاجتماعية والسياسية في عشرينيات القرن الماضي وثلاثينياته، حيث كانت تلك المشاركة جزءاً لا يتجزأ من صمود العائلة الفلسطينية واشتباكها مع سيطرة أطر الاستعمار البريطاني ووكلائه من الحركة الصهيونية. تتخذ هذه الدراسة من فلسطين الانتدابية إطاراً مكانياً للبحث.

يدلل واقع ما حصل من حقائق وأفعال على تنوع مشاركة المرأة الفلسطينية وتعدّد أشكالها، وبخاصة عند اشتداد الاشتباك أثناء الثورة العربية التي انطلقت عام ١٩٣٦، التي ساهمت فيها المرأة الفلسطينية بشكل طبيعي عبر الفضاءين، الخاص والعام، من خلال أدوار متعددة. سيقوم هذا البحث باستكشاف هذه الأدوار تبعاً للظروف الموضوعية آنذاك، وبطريقة نقدية تجعل من التعمق فيها واكتشاف بعضها الآخر وسيلة لدراسة السياق التاريخي نفسه أيضاً، والذي أسهم بدوره في تغذية المعرفة عن هذه الأدوار، وكان بمثابة جزء لا يتجزأ منها.

منهجية البحث: هذا بحثٌ استكشافي، يتبع المنهج التاريخي التحليلي، لاستكشاف دور المرأة الفلسطينية الاجتماعي والسياسي في العشرينيات والثلاثينيات. اعتمد هذا البحث على مجموعة من المصادر الأولية والثانوية، أهمها روايات نساء عاصرن الحدث وشاركن فيه، إضافة إلى تتبع عدد جيد من مطبوعات الصحافة الفلسطينية الصادرة آنذاك، عن موضوع البحث.

(*) البريد الإلكتروني: saad.amira@hotmail.com.

أهدافه: يهدف البحث إلى تسليط الضوء على مسارات تاريخية من تاريخ فلسطين المعاصر من زاوية مشاركة المرأة الفلسطينية وفاعليتها آنذاك، وإلى محاولة تفكيك الرواية السائدة، بحسب بعض المصادر، والتي توصف «بالتاريخية»، وذلك بإضافة بعض السرديات والعناصر الثقافية التي من الممكن أن تجعل تاريخية هذه الرواية موضوعاً للبحث والنقد، لا موضوعاً مسلَّماً به، وذلك عبر إبراز بعض الجوانب الطبقية والمناطقية في التحليل. يهدف البحث إلى تبيان تدرجات مشاركة المرأة وإلى تناول التقاطعات والتضادات التي أنتجت عدة تواريخ عن مشاركة المرأة، غير مقصورة على تاريخ نخب النساء (بالمعنى النسوي الحداثي للكلمة). وبذلك، يصب هذا في تقليل هيمنة الرواية السائدة وجعلها منفتحة لأحداث تاريخية مهمة لم تدخل اقتصاد المعرفة التاريخي.

أهميته: تكمن أهمية هذه الدراسة في أمرين: **الأمر الأول**، أنها تسلط الضوء على التواريخ القاصرة للمرأة الفلسطينية بغية فهم هذا القصور ومعرفة سياقه، ثم محاولة معالجته نسبياً عبر رواية تاريخية جمعية تتناول الرواية المهيمنة والمهمشة وتخضعهما للدراسة والفحص بغية الحصول على «رواية تاريخية»، رغم استحالة الوصول إلى ذلك بشكل مطلق. وعليه، وبشكل معقول، ستطرح هذه الدراسة سرديات معرفية متنوعة للمرأة وعنها، في مختلف مواقعها، وستحاول عرض بعض من ما حدث، وما يرى الباحث أنه لم يأخذ حقه في «الرواية التاريخية».

أما الأمر **الثاني**، فيأتي متزامناً واستمرارية نضال الشعب الفلسطيني، وذلك لتوضيح أن للمرأة الفلسطينية تاريخاً مقاوماً بشتى المواقع (اللحظي والبنيوي)، يعود إلى مئة سنة وليس وليد اللحظة، وذلك للرد على اندهاش واستغراب واستهجان وحتى إعجاب بعضهم الرومنسي بموضوع مشاركة المرأة الفلسطينية في العمل المقاوم، وبخاصة في الفضاء العام.

صعوباته: هناك صعوبة في التأكد من مدى دقة بعض التعميمات والعبارات التأكيدية العامة المستقاة من الروايات الشفوية، وهذا أمر قد يجعل مهمة كتابة بدايات محددة صعبة بعض الشيء. زد على ذلك، ما قد تقصيه الذاكرة، وما قد تضيفه على الروايات. ولم تتوافر جميع نسخ الصحف الفلسطينية المتعلقة بإطار البحث الزماني، وتالياً، تتخذ الاستنتاجات المستقاة منها طابعاً افتراضياً ضعيفاً إلى حد ما.

أولاً: الإطار النظري

١ ـ مركزية أوروبية

إن التعرف إلى الدور الاجتماعي لعنصر معين، يتعين تلمُّس بنية نظامه الاجتماعي وترسيمها وتحديد مكانه ضمن شبكة العلاقات القائمة؛ فعند افتراض أن للنساء دوراً معيناً في الحياة السياسية، يجب النظر إلى بنية مجتمعهن وتتبع علاقات القوة القائمة ومحورة

دورهـن، تبعاً لذلك. والجدير بالذكر، أن معايير تحديد ذلك مرتبطة في أغلب الأحيان بنظريات ذات مركزية أوروبية تقوم بالتسليم بموضوع «التحديث» الأوروبي المشتق من التصنيع كمعيار رئيسٍ لفهم طبيعة البنى الاجتماعية وشكل العلاقات القائمة (Appelbaum, 1970: 36). يتغلغل دوركايم في تأريخ بنى المجتمعات ويقسمها بشكل أساسي إلى «متطورة» و«متأخرة»، مفترضاً أن درجة التطور الاجتماعي في مجتمع ما ترتبط بشكل عضوي بطبيعة التضامن الموجودة، سواء كانت «ميكانيكية» أو «عضوية»، وتعتمد الأخيرتان على درجة تخصص وتقسيم العمل القائمين، وتالياً، فإنه يصنف مجتمعات قبائل الأوروقوا الهندية على أنها بدائية، على الرغم من تساوي جميع أعضائها مع بعضهم البعض في نوع العمل والصفات الاجتماعية، ذكوراً وإناثاً، وذلك كونهم يفتقدون إلى تخصص العمل وتقسيمه.

مع تطور المجتمعات تنشأ القبيلة بسلطتها الأبوية، أي التي يرأسها رجل، وعليه يتدرج المجتمع صعوداً على سلم التطور الاجتماعي (Durkheim, 1984: 126-127). يضفي كناعنة صبغة «القبلية» على المجتمع العربي في مقاله، ويقرأ وضع المرأة تبعاً لذلك. ويقول إنه إن لم تتحقق «شروط التطور»، فإن المرأة العربية «ليست شخصاً بحد ذاته، وإنما هي ملك لوحدات بناء المجتمع، أي العائلة والحمولة والقبيلة ومن يرأسها من رجال» (كناعنة، ٢٠١١: ٧٨). يرى الباحث، أن هذا الاتجاه ذا المركزية الأوروبية يحدّ من استكشاف الدور السياسي والاجتماعي للمرأة الفلسطينية، وفي السياق نفسه، ترى صايغ أن دور المرأة الاجتماعي المتمثل في الحفاظ على روابط التضامن الاجتماعية والموجودة، وبخاصة في الريف الفلسطيني، أساسي، وتبعية المرأة في ظل النظام الباترياركي لا تنفي جوهرية دور المرأة النشط الذي أدته في الحياة اليومية (Sayigh, 2007: 17). حتى إذا ما أخذنا المعيار الجوهري في مفهوم دوركايم للمجتمعات المتطورة، ألا وهو مرحلة مركزية السلطة، واعتبرناه معياراً للتصنيف، ثم طبقناه على حال المجتمعات «المتطورة»، سنرى بعض التناقضات الواضحة بين معايير التصنيف، وخاصيات تلك المجتمعات المتطورة، ونظرة سريعة إلى جسم الدول ذات «المجتمعات المتطورة»، فلن تغيب هشاشة امتلاك المرأة للسلطة نسبة إلى حجمها السكاني، فأغلب القائمين على أدوات تلك الدول التنفيذية والتشريعية مثلاً رجال. وتنطبق هذه الحال أيضاً، وبوضوح أكثر، على وضع المرأة في المجتمعات غير «المتطورة»، وتالياً، يفترض الباحث أن نظريات التطور هذه، والتي يُعتبر أغلب منظّريها من الرجال، لا تصلح من ناحية منهجية معيارية لتحديد حجم مشاركة المرأة في النشاط الاجتماعي لمجتمع زراعي، وبخاصة أنها تقيس النشاط من منظور سلطوي أدواتي، يرى رأس النظام الاجتماعي ولا يتغلغل في دراسة بنيته.

٢ ـ مدرسة دراسات التابع

أحد أهداف مدرسة دراسات التابع الرئيسة، ذات المركزية الهندية، رواية التاريخ كما ترويه الشعوب والفئات المهمشة عبر مصادر أولية وثانوية مهمشة وغير تقليدية، تعمل على استنهاض الذاكرة الجمعية الشعبية وإعادة قراءة الوثائق الحكومية الكولونيالية وروايتها وتفكيك خطابها وإنتاج تواريخ مختلفة مما تنتجه النخب.

تستند هذه المدرسة إلى استخدام غرامشي لمصطلح «التابع» والذي يستكشف من خلاله علاقات الهيمنة والتبعية السوسيواقتصادية بين السيد والتابع، عبر رؤية نقدية طبقية لحقل التاريخ العلمي (Guha and Spivak, 1988: vi). تقوم هذه المدرسة بتعريف «النخب» بأنها مجموعات مهيمنة، سواء كانت أجنبية (بريطانية) أم أصلانية (هندية) (Guha and Spivak, 1988: 44)، وفي هذا السياق، يعرض بهادرا الثورة الشعبية التي اشتعلت في الهند عام ١٨٥٧، ويتطرق إلى بعض أفراد قيادتها الشعبية والتي أهمل تجربتَها تاريخُ النخب، ويشدد على إحدى أهم سمات تلك القيادة الفلاحية، وهو «اعتياديتها»، ويقصد بذلك أن قيادتها كانت مكونة من أفراد عاديين من الطبقات الكادحة المسحوقة ولم يكونوا أبناء ذوات، بل كانوا من رحم المسحوقين والكادحين وحاملين سماتِهم (Guha and Spivak, 1988: 156-157)، الأمر الذي كان مهماً في تمييزهم من القيادات النخبوية، وفاعلية هذه القيادة المحلية وتأريخها وهو ما يضفي صيغة ذاتية على الفاعلين ويعطيهم شخصية بشكل لا يسمح لاختزالهم وفاعليتهم في أطر جامدة تسمى «الشعب» (Guha and Spivak, 1988: 174-175).

لكل تجربة تاريخية خصوصيتها، وفي الوقت نفسه، تقاطعها مع بعض التجارب الأخرى في بعض المحاور. وهنا، تكمن أهمية استكشاف دور المرأة الفلسطينية عبر أعين مدرسة دراسات التابع، وذلك لصلاح انطباق وصف «التابع» على وضع المرأة الفلسطينية آنذاك، ولا سيّما الفلاحات. من هنا، تأتي أهمية استكشاف هذا الدور الذي أدته بطلاتها «العاديات» عبر مميزات التجربة نفسها بمفرداتها وخصوصيتها واقتصادها الثقافي والسياسي، وذلك من غير إسقاطات معرفية ذات مركزية نسوية أوروبية. ومن هنا أيضاً، تأتي أهمية استكشاف وتحليل هذه التجربة عبر فضاء «أشكال المقاومة اليومية للضعفاء»، كما يصفها سكوت في استكشافه لأشكال الصراع بين الفقراء والأغنياء في قرية سيداكا في ماليزيا. يتشابه هذا الصراع متعدد الأسباب وأدوات المقاومة المتبعة من قبل الفقراء، إلى حد ما، مع بضع الوسائل التي أتبعتها المرأة الفلسطينية في مقاومة المستعمر (الأبيض والأسمر)، ومنها على سبيل الذكر، الإخفاء والخداع والتظاهر بالجهل وعدم المعرفة، وجميعها تكتيكات تمتاز بتطلبها القليل من التخطيط وعدم وصولها إلى درجة الصدام الفعلي مع السلطات (Scott, 1985: 29). في المقابل، يرى الباحث أن الأخذ بفلسفة هذه المدرسة إلى أبعد حد، في سياق حالة فلسطين، فيه إشكالية منهجية، قائمة إلى حد ما على إجراء فصل اجتماعي بين تطلعات الكادحين والنخب المحلية (الهندية) المهيمنة والمشمولة في التعريف نفسه مع النخب الإنكليزية، وتالياً، تنظر نظرة شك ونقد لأدوارهم، وتنظر إليهم على أنهم وكلاء للمستعمر الأبيض، وتاريخهم الذي يسوقونه على أنّه تاريخ للأمة الهندية ما هو إلا تاريخ طبقتهم ونفي لتاريخ الكادحين وسردياتهم.

في فلسطين، يمكن للبعض أن يحذو حذو مدرسة دراسات التابع عبر فصل تاريخ النخب في فلسطين عن تاريخ نضالات الكادحين، وإدراجه في حيِّز، جنباً إلى جنب مع تاريخ نخب الحركة الصهيونية، على الرغم من وجود تنافس بينهما. ومثال كنفاني واضح على ذلك، عندما اعتبر الحركة الصهيونية والإقطاع المحلي طبقتين من «العملاء» للإنكليز،

إلّا أنّ الحركة الصهيونية «عميل أكثر ملائمة» (كنفاني، ١٩٧٢: ١). رغم وجود تقاطعات بين مصالح النخب الفلسطينية والاستعمار الإنكليزي، إلّا أنّ وصف «العمالة» يعتبر إسقاطاً أيديولوجياً عاماً وفضفاضاً، ويقصي نقاط الالتقاء في التاريخ السياسي المشترك للكادحين والنخب الفلسطينية. حتى التقسيم الطبقي المبني على ثنائية الكادحين والنخب، يعاني أحياناً قصوراً في فهم طبيعة المجتمع الفلسطيني. في الوقت نفسه، يرى الباحث أن منهجية مدرسة «التابع» من ناحية نوعية المصادر ـ ما تكتبه النساء وما يوثق عن تجارب نساء من مختلف الطبقات ـ التي تقترحها وطرائق التعامل مع المصادر، مهمة لإظهار خصوصية البطلات «العاديات» وفاعليتهن، وإبراز دورهن كذوات فاعلة، على قدر أهمية ذوات النخب الفاعلة ومحوريتها نفسه.

٣ ـ وحدة العائلة

شكلت وحدة العائلة الفلسطينية الفضاء الحيوي الذي عملت المرأة الفلسطينية من خلاله على إنتاج فعل المقاومة، ويرى علقم أن العائلة الفلسطينية بوصفها وحدة تحليل عضوية، هي من تقوم بفعل المقاومة لا أجناس أفراد العائلة، كلّ على حدة (علقم، ٢٠٠٥: ٥٠)، ولا يُقصد بوضع المرأة محوراً لهذه الدراسة خلقُ فصل عضوي بين نشاط المرأة ونشاط الرجل، بل يهدف إلى تسليط الضوء على مسارات مهمة توازي أهمية نشاط الرجل في التاريخ الفلسطيني، ولطالما لم تُعطَ حقها، الأمر الذي أربك الرواية التاريخية الفلسطينية وجعلها مجتزأة. في المقابل، يرى فانون في منظومة العائلة البيضاء، المنتدبة عن المركز، إحدى لبنات الاستعمار الرئيسة، وتأتي المرأة البيضاء في قلب هذه المنظومة، فهي امتداد لأوروبا وتقاليدها بأشكال أنثوية (Fanon, 2008: 115). في هذا السياق الاستعماري، تقدم ألن استنتاجات لكثير من الدراسات التي عاينت دور المرأة في «العالم الثالث»، وتقول إنه يوجد خصوصية لفاعلية المرأة سياسياً في المجتمعات المهيمن عليها إمبريالياً أو استعمارياً، وتأتي بفهم فكرة القوة الناشئة من تعريف المرأة لنفسها مقابل أطر السيطرة الاستعمارية، والتي لا تكون مختزلة بتعريف القوة على أساس جنسي، وتفترض أن علينا أخذ هذه الفرضيات بعين الاعتبار عند تقييم دور الحركة النسائية الفلسطينية في العشرينيات والثلاثينيات تحديداً (Fleischmann, 1994: 41).

وفي هذا الطرح، تقاطع مع طرح صايغ الذي يشدد على أن وجود نظام باترياركي قائم على سلطة الرجل، لا ينفي وجود دور اجتماعي مهم للمرأة الفلسطينية (Sayigh, 2007: 17). يرى الباحث أهمية عدم توقف العقل أمام توصيف النظام الباترياركي أو تعريف دوركايم «للتطور» الاجتماعي (Durkheim, 1984: 126-127)، وأن لا يعني إدراج هذا التوصيف في الخطاب تشييئاً أوتوماتيكيا لذات المرأة يجري وفقاً له وصفها كما سبق على أنها إحدى «ممتلكات» القبيلة الأبوية (كناعنة، ٢٠١١: ٧٨). تالياً، يجب إعادة تعريف «الفعل» وتوصيفه (Fleischmann, 1994: 7). والخروج من النطاق الضيق للفعل الذي عادة ما يُختزل بقوالب تتناسب وطبيعة فاعلية المرأة المدنية البرجوازية والمفهوم الحداثي النسوي للتطور (التعليم، التظاهرات، الجمعيات النسوية). هذا المفهوم الحداثي يترتكز على

موضوع التنظيم والمؤسسات التنظيمية (المدرسة، الجمعية، المظاهرة المدينية)، حيث كان وجودها ضئيلاً في القرى، وعليه ترى صايغ أنه، وعلى الرغم من انتفاء التنظيم المؤسسي (الحداثي) لنساء القرى كمثيلاتهن في المدن، فإنهن كنّ أكثر نشاطاً بشكل جسدي في الثورة نتيجة وقوع مجتمعاتهن تحت تهديدات مادية وشيكة (Fleischmann, 2003: 125).

ثانياً: مؤسسات ثقافية نسوية في فلسطين في مرحلة الحداثة العثمانية المتأخرة والتعليم الانتدابي الحكومي

تأثر السياق التاريخي الذي مهد لبروز حركات ومنظومات نسوية في بلاد الشام في منتصف القرن التاسع عشر، بأدوات ومراكز ثقافية أوروبية قامت بتكوين فضاءات إنتاج معرفة جديدة، وأثرت في بنى إنتاج المعرفة القائمة. ويمكن تلمس بدايات هذا التثاقف عبر تتبع دخول الطباعة الحديثة إلى بلاد الشام، والزيادة المطردة في عدد المدارس «التبشيرية»؛ ففي القدس وحدها مثلاً، وأثناء الأعوام الثلاثين التي وقعت بين ١٨٤٨ و١٨٧٨، أنشأت البعثات والإرساليات التبشيرية ١٢ مدرسة إناث و٣٨ مدرسة ذكور. وليس هذا بالعدد القليل، قياساً بمعايير ذلك العصر. وإذا ما نظرنا إلى حجم الخدمات التعليمية التي كانت تقدمها تلك الإرساليات في فلسطين بدايات القرن العشرين، نجد أن مؤسسة مثل «الجمعية الإمبراطورية الأرثوذكسية الفلسطينية» كان لها ٢٥ مدرسة تقدم تعليمها لعدد يبلغ ٨٠١ طالب وطالبة (علقم، ٢٠٠٥: ٥١ ـ ٥٢).

تشير طوبي إلى أن هذه المرحلة تعتبر مرحلة «النهضة الحديثة»، وبخاصة من ناحية تشريعية، وتؤرخ لها بصدور الدستور العثماني وما تضمنه من بنود تشير إلى وجوب التعليم الابتدائي الكامل للإناث (صالح ٢٠١١: ١٢١)، ويشير علقم إلى وجود علاقة ترابط واضحة ما بين هذه البدايات النسوية في فلسطين، وهذا السياق الثقافي الأوروبي. ترى خرطبيل في مدارس البنات الأوروبية تحديداً إحدى أهم المنظومات الثقافية التي أدت دوراً في «بروز عشرات الجمعيات الوطنية الخيرية والثقافية والصحية، هذا البروز الذي كان في أصل توعية المرأة وتأديتها دوراً في الأحداث الكبيرة التي عاشتها فلسطين» (خرطبيل ١٩٩٥: ٥٤).

ولّدت الحرب العالمية الأولى ضغوطاً اقتصادية كبيرة على سكان فلسطين العرب، كون فلسطين شكّلت آنذاك إحدى ساحات الحرب، «إذ دمرت البلاد، وهو ما أدى إلى انخفاض عدد السكان، وإلى المجاعة وهجمات الجراد، وتقطيع الأشجار والأحراش، وانخفاض قيمة العملة، وتمزيق الاقتصاد» (Fleischmann, 1994: 13). تبع هذه الحرب بعض الفرص التوظيفية المحدودة في بيروقراطية الانتداب الناشئة، ذهبت في معظمها إلى طبقتي البرجوازية، الصغرى والكبرى. والجدير بالذكر، أن نوعية حاجات الانتداب التوظيفية كان لها انعكاس مباشر في نوعية التعليم المقدم وحجمه؛ فبريطانيا كانت ترى في الفلسطينيين المتعلمين شريحة من الكتبة والمحاسبين والموظفين الإداريين المتوسطين، وتالياً، اكتفت بتطوير نطاق التعليم بما يتلاءم مع هذه السياسات. وإحدى هذه السياسات التطويرية

كان فتح باب التوظيف للجنسين في القطاع الطبي، ولكن السياسات الطبية للاستشراق البريطاني حدّت من الانخراط النسوي في العمل، وذلك لأنها رأت في المرأة العربية طبيبة، ولكن لعلاج الأمراض التناسلية النسائية والتوليد على وجه الخصوص، واهتمت بتقديم بعض البعثات، بما يتماشى مع ذلك (Fleischmann, 1994: 12-15).

في الحصيلة، كان إسهام الانتداب البريطاني في تعليم المرأة الفلسطينية محدوداً؛ فمع نهاية عام ١٩٢٧، كان هناك أربع مدارس ابتدائية للإناث فقط، من بين ٥٣ مدرسة حكومية (خريسات وعبد اللطيف، ٢٠٠٢: ٤٧)، وبلغ إجمالي عدد مدارس الإناث في قرى فلسطين البالغ عددها قرية ٨٠٠ عام ١٩٣٥؛ ١٥ مدرسة إناث مقابل ٢٦٩ مدرسة ذكور (الخليلي، ١٩٧٧: ٧٢). أما بخصوص تعليم الفتيات الثانوي، فلم تنشئ سلطات الانتداب إلا مدرستين ثانويتين خلال ٣٠ عاماً، ما اضطر الفتيات المقتدرات إلى إكمال دراستهن في المدارس الخاصة (Fleischmann, 1994: 16). أما بالنسبة إلى نوعية التعليم الرسمي وطبيعة المنهاج الثانوي، فإنه إلى منتصف الثلاثينيات، كان التركيز منصباً على التعليم المنزلي، في أمور تتعلق بنظافة المنزل، وصحة الأطفال، وإعداد الطعام بشكل اقتصادي. وكان ينظر البريطاني إلى المواد الأكاديمية على أنها غير متناسبة مع «الحاجات الخاصة» للنساء الفلسطينيات» (Fleischmann, 2003: 39).

لطالما تفاخرت سلطات الانتداب برسالتها التثقيفية السامية أمام لجنة الانتداب الدائمة لعصبة الأمم؛ ففي أحد تقاريرها لعام ١٩٢٧، زعمت أنها وفرت الراحة للطلاب، وحسّنت من صحة الأطفال، ولكنها لم تستطرد في تبيان طريقة عمل ذلك! ولكن، ثمة ما أعاق هذه السياسات التعليمية الرشيدة، بحسب ادعاء السلطات، ومنها، وبشكل أساسي، ما هو متعلق بحجم استثمار الانتداب في قطاع التعليم وانعكاساته على كمية الخدمات المقدمة ونوعيتها. وهذا ما نجد له مثالاً بالعودة إلى عام ١٩٣١، حيث تلقّت المدارس الحكومية ٩٦٦٧ طلب الالتحاق لفتيان وفتيات، قُبل منهم ٥٣٥٧ طلباً فقط، وذلك لعدم توافر صفوف مدرسية كافية (خريسات وعبد اللطيف ٢٠٠٢: ٤٧)، الأمر الذي تكرّر حدوثه بصورٍ مختلفة خلال أعوام كثيرة. أما أحد المعوّقات الرئيسة أمام تعليم الفتيات، وخصوصاً في الريف، فكان ادعاء السلطات العنصري بعدم وجود «معلمات مسلمات» ذوات كفاءة (فليشمان ١٩٩٤: ١٥). وإذا ما نظرنا إلى موازنة الانتداب المخصصة للتعليم، يمكننا استنتاج المدى الذي بلغه تهميش هذا القطاع الذي لم يُقتطع له أكثر من ٥ بالمئة سنوياً من مصروفات الانتداب على مر الزمن، كان ثلثا هذه النسبة الصغيرة يذهبان لفائدة الثلث اليهودي من مجموع الطلاب (Tibawi, 1956: 177)، وكانت ميزانية التعليم هذه هي الأقل مقارنةً مع حكومات الانتداب في الدول العربية المجاورة (Tibawi, 1956: 177).

ترى متيل مغنم أن عدم وجود حكومة وطنية للفلسطينيين، أسهم في إعاقة القيام بإصلاحات يمكن لها إن رأت النور، أن تمهد الطريق أمام حركات نسائية فاعلة، وترى أن حكومة الانتداب عجزت عن القيام بها، خوفاً من إثارة حساسيات دينية (تحديد سن أدنى لزواج الفتيات مثلاً)، وتالياً، أسهم ذلك في تحديد فاعلية المؤسسات النسوية واختزالها

في دور خيري اجتماعي، بما يفتقد إلى القوة والتنظيم للتأثير في المشرّع البريطاني الحساس (Mogannam, 1937: 53-55). يمكن أن تزوّدنا قراءة أخرى للسابق ذكره بانطباع، مفاده أن الانتداب يراعي عقيدة المستعمر ويهتم بعمل إصلاحات كهذه، وأن ما يعوقه عن فعل ذلك هو «الدين» لا رغبته كقوة كولونيالية في المحافظة على البنى الاجتماعية القائمة التي تخدم مصلحته. يجب أن لا يقرأ خطاب كهذا بمعزل عن الموقع الطبقي النخبوي لمتيل، وعن استساغة شريحة من هذه الطبقة للرسالة التحديثية ـ التحضيرية للانتداب البريطاني، والتي نظر إليها بعض من مثل متيل نظرة إعجاب. من الواضح أن مفهوم متيل لخطاب التطور هذا قائم على نظرة ازدرائية لثقافة الطبقات الدنيا، والتي بحسب ما تراها متيل، تقف حائلاً أمام سن قوانين تقدمية تحفظ عمل المرأة السياسي وتقوننه.

قالت متيل، «أن كل النساء في إنكلترا يعتبرن النساء العربيات جاهلات، وأنها تود لو تصحب الإنكليزيات في جولة لتريهن صديقاتها المثقفات الأنيقات، واللواتي يرتدين الجوارب الحريرية، الكعب العالي، مع شعر مصفف دائماً، وأيادي ممنكرة»! (Fleischmann, 2003: 153). وفي السياق نفسه، تسلط سيقلي الضوء على الموقع الطبقي لهذا الازدراء الثقافي، وتطرح مثال سلوى سعيد، مقدمة برنامج «البيت العربي الجديد» الذي بدأ بثه عبر الأثير العربي لمحطة الإذاعة الفلسطينية التابعة للانتداب، بدءاً بعام ١٩٤٠. حاولت سعيد تثقيف النساء عن مواضيع مختلفة، أهمها التدبير المنزلي بشقيه الاقتصادي ـ الغذائي، والصحي (النظافة العامة). أشارت سيقلي إلى انبهار سلوى سعيد بالثقافة الإنكليزية، وطرحها لها كغاية للتقدم والرقي، وهو الأمر الذي طغى على خطاب سلوى وأظهره بمظهر المتعالي على ثقافة الطبقات «الوعرة»، كما وصفتها سلوى (Seikaly, 2016: 55-56). رأت سلوى ضرورة إحداث تغيير شامل في البيت العربي، من وضع «قذر» و«غير مريح»، إلى «مكان اجتماعي وعائلي يسميه الإنكليز بيتاً» (Seikaly, 2016: 62).

ثالثاً: الحراك المجتمعي الوطني والعمل النسوي الفلسطيني

دفع الصدام مع الاستعمار البريطاني ووكيله ذي النزعة الاستيطانية بالحركة الوطنية الفلسطينية إلى البروز والهيمنة على مساحات الهوية، لما كانت تتعرض له من تهديد بالإبادة، وأفرز هذا الديالكتيك حركة نسوية مقاومة ذات توجهات سياسية وخطاب وطني، وبات هذا الأمر جلياً عند تأسيس جمعيات نسوية لم تختزل اسمها في اسم الطائفة وجمهورها، بل كانت مفتوحة للعناصر الوطنية، وكانت بداياتها في مراكز المدن الفلسطينية. شكلت القدس آنذاك مركزاً حضرياً تتركز فيه نخب الإقطاع والبرجوازية الناشئة، ومهداً لهذه المؤسسات؛ فأسست «حرم فايز بيه حداد» أول رابطة للسيدات العربيات» في القدس عام ١٩١٩. وعند التطرق إلى إسهام حداد في هذا المضمار، وقت صدور كتاب متيل مغنم في العام ١٩٣٧، اتضح أنها كانت لا تزال مهتمة جداً بالعمل النسوي، على الرغم من عدم تطرق

متيل إلى عمل حداد المؤسسي، وفي هذا إشارة ضمنية إلى عدم استمرار العمل المؤسسي واستمرار الجهد الفردي لتلك السيدة (Mogannam, 1937: 55). تشير عبد الهادي إلى العام ١٩٢١ كتاريخ تأسيس أول اتحاد حيث تأسس «أول اتحاد نسائي فلسطيني» بقيادة زليخة شهابي وإميليا سكاكيني (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٢٠٢). تبعه «جمعية الاتحاد النسائي في نابلس» (علقم، ٢٠٠٥: ٨١). كانت الحراكات الشعبية السياسية التي بدأت عام ١٩٢٠ قوة الدفع الكامنة وراء هذه التجمعات، حيث أرسلت ٢٩ سيدة من شمال فلسطين رسالة إلى قائد المنطقة العسكري وأبلغنه رفضهن وعد بلفور. ومن الممكن أن هذه الرسالة أتت في سياق اشتباكات نتيجة إطلاق بعض المستوطنين النار على مجموعة رجال عرب والذين بدورهم قاموا بالهجوم على أحد المستوطنات هناك (Fleischmann, 2003: 108). تبع ذلك عدة تظاهرات عام ١٩٢١، كالمسيرة النسائية الكبيرة التي نظمتها مجموعة من السيدات الوطنيات الفلسطينيات اللواتي توجهن إلى مقر المندوب السامي وطالبن بإلغاء وعد بلفور ووقف الهجرة اليهودية والكف عن تعذيب المناضلين (خرطبيل، ١٩٩٥: ٥٧؛ علقم، ٢٠٠٥: ٨١). في الفترة نفسها، تحديداً العام ١٩٢١، تم تشكيل «مجلس نساء فلسطين» والذي ترأسته زوجة المندوب السامي. من بين الـ ٣٦ مؤسسة شريكة لهذا المجلس، كانت واحدة عربية و١٣ يهودية، إضافة إلى أنه وفي تقرير ١٩٢٣ ـ ١٩٢٤، تم إدراج اسم عضو نسائي عربي واحد فقط في قائمة الأعضاء (Fleischmann, 2003: 33). أحد منشورات هذا المجلس في العام ١٩٢١، تطرق إلى «جمعية نسائية محمدية» بقيادة مدام جمال الحسيني، وهو ما تؤكده متيل مغنم، وتُرجع إنشاءه إلى العام ١٩١٩ تحت اسم «جمعية السيدات العربيات». أما أحد منشورات الاتحاد النسائي في العام ١٩٨٣ فيذكر تأسيس «نادي سيدات عربيات» في العام ١٩٢١. وعليه، من الممكن أن المصادر تشير إلى مجموعة واحدة نشطت في تلك المرحلة، وفي القدس تحديداً (Fleischmann, 2003: 109).

يقص موسى من حلحول إحدى القصص المثيرة عن طبيعة حراك المرأة الفلسطينية الريفية؛ فعند تطبيق الانتداب «لنظام التيل» الاعتقالي، الذي اشتمل على مجموعة من المعتقلات الجماعية التي اشتهرت بلا مبالاتها لما يتعرض له المعتقلون من عوامل الطقس كالحرارة والبرودة الشديدة، زارت بعض النساء الريفيات مجموعة من القناصل الأوروبيين في القدس، وأثمر ذلك عن تضامن بعضهم، وإرسال طبيب أوروبي لكي يتفحص المعتقلين، حيث حذر من موتهم خلال يومين في حال عدم حدوث تدخل. وقد أسفر هذا العمل عن إنقاذ بعض المعتقلين من الموت. والجدير بالذكر أن ١٣ فلسطينياً استشهدوا خلال مرحلة تطبيق نظام التيل الاعتقالي (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٦٨ ـ ٦٩). وتستذكر أمينة الحسيني الحادثة التي كانت ترددها أمها دائماً، والتي لونت من ظلالها بعض ملامح مشاركة الأطفال الوطنية في العشرينيات، وهي عندما عادت أمينة إلى بيتها قادمة من بستان الأطفال في يافا، ولاحظت والدتها بعض الحجارة في مريولها وسألتها عن سبب ذلك، وبكل عفوية ووضوح أجابت أمينة أنها حملت هذا الحجارة كي تضرب اليهود (علقم، ٢٠٠٥: ٨٧)، ومن غير المستبعد أن تكون هذه الصدامات بداية الانتداب، ولاحقاً بعد ثورة البراق، هي التي أنتجت ألعاباً للأطفال اسمها «عرب ويهود» و«عرب وإنكليز» (صالح، ٢٠١١: ١٦٢). تشير

إحدى قصص التاريخ الشفوي المهمة إلى حكاية «شواقة سالم»، وهي امرأة عربية من وادي الحوارث، ضربت لبنانياً من آل تيان مالك وادي الحوارث عند مطالبته سكان الوادي بجزء من المحصول، ووبخته قائلة:

«هذا الوادي وادينا ... ويش جابك يا تيان» (الموقع الإلكتروني لوادي الحوارث، قصة التيان). ويمكن تأريخ بدايات العمل المقاوم للمرأة الفلسطينية ضد الاستيطان اليهودي من العام ١٨٨٤، حيث شارك الكثير من نساء قرى العفولة، في الاحتجاجات ضد الاستيطان اليهودي (Fleischmann, 2003: 108).

منذ منتصف العشرينيات، وحتى منتصف الثلاثينيات، تأسس عدد كبير من المؤسسات والتجمعات النسوية، ومنها على سبيل الذكر، جمعيتي رعاية الطفل اليافاوية والنهضة النسائية في رام الله عام ١٩٢٥، تبعتهم جمعية الاتحاد النسائي في القدس والاتحاد النسائي في عكا عام ١٩٢٩، وجمعية الإحسان في حيفا عام ١٩٣٠، وجمعية نهضة الفتاة الحيفاوية عام ١٩٣٣، وغيرها من أذرع الاتحادات النسوية عام ١٩٣٦. (علقم، ٢٠٠٥: ٨١). أما عام ١٩٢٨، فقد شهد تأسيس «جمعية السيدات العربيات» والتي كانت أول جمعية تنص صراحة في دستورها على انخراط المرأة في العمل السياسي، وتالياً، شكلت هذه المحطة نقلة نوعية في مجالات فاعلية النخبة النسوية الحضرية (خرطبيل، ١٩٩٥: ٥٧؛ عبده، ٢٠١٣). أما فليشمان فترجع سنة إنشاء هذه الجمعية إلى تشرين الثاني/نوفمبر من العام ١٩٢٩، وهو التاريخ الأدق منطقياً، وذلك لأن تأسيس هذه الجمعية جاء بعد المؤتمر النسوي العام، نتيجة جهود اللجنة التنفيذية للمؤتمر، وتوج التأسيس بتبرع أمين الحسيني ببناية للسيدات كي يستخدموها كمقر، وتبع تأسيس هذه الجمعية افتتاح فروع لها في مختلف مناطق فلسطين (Fleischmann, 2003: 115).

لاحظت فليشمان أن المعلومات التي أوردتها المصادر المكتوبة عن أسماء وتواريخ تأسيس بعض الجمعيات النسوية العربية، متضاربة من ناحية الاسم ومرحلة التأسيس؛ فترى الجمعية تحت اسم لجنة، وترى جمعية سيدات اسمها في مصدر آخر جمعية نساء، وما يزيد من عدم الوضوح وجود جمعيات لها سنة التأسيس نفسها، وعلى قوائمها عدد من أسماء المؤسسين ذاتهم، كالاتحاد النسائي العربي وجمعية السيدات العربيات، وكلاهما كانا في القدس. ومن المرجّح وجود منظمة نسائية واحدة في القدس عملت تحت مجموعة من الأسماء حتى عام ١٩٣٨، أي قبل تطور التجاذب الحسيني ـ النشاشيبي (Fleischmann, 1994: 28). انعكس هذا التجاذب في أبشع صوره، في قيام المندوب السامي في شهر أيلول/سبتمبر من العام ١٩٣٨، بالتدخل في العمل النسوي، في خطوة منه لحجب الأموال عن معسكر الثورة، وبغية تدعيم معسكر النشاشيبي وفصائل السلام التابعة له، حيث أعطى تعليماته لمجموعة نساء ومخاتير من معسكر النشاشيبي بأن يجندوا الأموال لفريقهم، الأمر الذي أثر سلباً في فرص تجنيد الأموال للثوار، وفرض عليهم البحث عن مصادر تمويل بديلة.

من الواضح غياب تأريخ واضح لبدايات هذه المؤسسات ونهاياتها، ومن المتوقع أن بعض من أرّخ لهذه المؤسسات والتجمعات أضفى بأثر رجعي صبغة المؤسسية على أعمالها، والتي لم تكن بالضرورة قد تمت عبر جهد مؤسسي ذي إطار نقابي، حتى وإن اتخذت بعض أشكال التنظيم، وهذا ما يفسر وجود أسماء وتواريخ تأسيس تخص بعض التجمعات لا يعرف عنها سوى معلومات لا تتعدى الاسم وعام التأسيس.

هل يعتبر هذا التضارب سبباً في قلة المعلومات وكثرة العبارات التأكيدية غير المدعمة بحقائق، كالتي تقول تلك مؤسسة وذاك اتحاد؟ أم رغبة بعض من بحثوا في هذه التواريخ في إضفاء صبغة المؤسسية على أي جهود نسوية، عبر قراءة ارتجاعية، تهدف إلى إظهار فلسطين الماضي منبراً للعمل النسوي الحديث؟ هل ينبثق خطاب دفاعي كهذا من خطاب الاستعمار الذي يرى المرأة العربية مرادفاً للجهل؟ وهل يأتي الرد المناسب على خطاب استعماري كهذا، باستحضار كل عمل أو ممارسة نسوية اجتماعية وتضخيمها وتسويقها بقالب حداثي، وتالياً، تكون النخب قد حققت أمرين: دافعت **أولاً** عن ذاتها بالارتباط بأدوات ثقافية حداثية لا تتعارض واقتصاد الاستعمار الثقافي، وطابقت **ثانياً** تاريخ عمل طبقة نساء البرجوازية والإقطاع بتاريخ العمل النسوي في فلسطين، وتالياً، قامت بعملية خلق «للتاريخ النسوي». الأمر الثاني ترى فيه ميعاري، نقلاً عن تكر، أنه نتاج الغرب لثنائيات التقدم الغربي والتخلف الشرقي والتي يعرض فيها تاريخ الإنسانية على أنه «يسير من خلال تقدم خطي ويترافق مع تغلغل الأفكار الغربية التي أحدثت تحولاً تدريجياً في المجتمع أدت إلى رؤية تاريخ النساء في العالم الثالث، بوصفه تاريخاً موازياً لتاريخ الطبقة العليا المثقفة» (ميعاري، ٢٠٠٥: ٣٤). ليس الهدف من هذه التساؤلات التقليل من شأن العمل النسوي «النخبوي»، بل إعادة تعريف الفعل والفاعل وعدم تجريد حقل التاريخ العلمي من قراءته الطبقية.

على الرغم من الفروق الطبقية ـ المناطقية، زادت تضحيات النساء الريفيات من زخم عمل الجمعيات النسوية المدنية، أولئك اللواتي لطالما شكلن قوة الدفع الطلائعية الضاربة لمشروع الاستعمار، وعلى الرغم من عدم حصولهن على جودة الحياة وإمكانات التعليم نفسها. وتشكل ثورة البراق عام ١٩٢٩ خير دليل على ذلك، حيث شاركت المرأة الفلسطينية مشاركة لافتة، فكان لها دور في مهاجمة بعض المواقع العسكرية البريطانية واليهودية، وجمع التبرعات وتوزيعها على عائلات الشهداء، والأهم من ذلك أنها قدمت تسع شهيدات من بين ١٢٠ شهيداً فلسطينياً، أغلبهن من القرى، حملن الأسماء التالية: عائشة أبو حسن من قرية عطارة، عزية محمد علي سلامة من قالونية، جميلة محمد أحمد الأزعر من صور باهر، نشاويك حسن من بيت صفافا، حليمة يوسف الغندور ومريم علي أبو محمود من يافا، فاطمة محمد علي حاج محمد من بيت دراس، إضافة إلى امرأتين بقي اسماهما مجهولين (علقم، ٢٠٠٥: ٨٥).

أظهرت ثورة البراق حجم التناقضات بين المجتمع الفلسطيني ومنظومة الاستعمار، وزادت من حدة الاستقطاب السياسي بين مكونات المجتمع الفلسطيني، وتالياً، انعكس

ذلك على أشكال التنظيم النسوي الذي بدأ يتخذ أشكالاً أكثر تطوراً، وترى مغنم أن أحداث دموية كهذا أدت إلى تغيير جذري في حياة النساء العرب في فلسطين وتركيز لقواهن (Mogannam, 1937: 69). وولد المؤتمر النسوي العام نتيجة ذلك، وأخذ الخطاب الاحتجاجي أسلوباً لذلك؛ ففي تشرين الأول/أكتوبر ١٩٢٩، انتخب أعضاء اللجنة التنفيذية للمؤتمر (Fleischmann, 1994: 23) وبعدها بأسبوع عقد المؤتمر النسوي العام، والذي شاركت فيه ٣٠٠ امرأة فلسطينية (عقل [وآخرون]، ١٩٣٦: ١٧٤)، قررن «تأييد قرارات المؤتمرات الفلسطينية، مثل تشجيع الصناعة الوطنية وتعزيز الارتباط الاقتصادي مع سورية وغيرها، وتقديم مذكرة إلى المندوب السامي تتضمن رفض وعد بلفور، والمطالبة بمنع الهجرة، وتنحية النائب العام بنتويش، وإلغاء قانون العقوبات المشتركة، وأخرى غيرها». لم يقف جهدهن عند ذلك، فقد قمن بتنظيم مسيرة من ٨٠ سيارة، جابت القدس بصمت ومرت أمام قنصلياتها، وكانت محطتها الأخيرة مقر المندوب السامي، حيث شرحت متيل مغنم باللغة الإنكليزية للمندوب السامي مطلب النساء وتبعتها طرب عبد الهادي باللغة العربية (علقم، ٢٠٠٥: ٨٦). ترى مغنم أن انتخاب أعضاء اللجنة التنفيذية، تم أثناء انعقاد المؤتمر، وأن الأعضاء ودّوا بداية، لقاء زوجة المندوب السامي ولم يسمح لهم بذلك، كون الاجتماع يحمل مضامين سياسية (Mogannam, 1937: 73-74 and 76)، ولكن فليشمان وبالرجوع إلى جريدة **فلسطين** الصادرة ذلك اليوم، أكدت انتخاب الأعضاء قبل أسبوع من المؤتمر (Fleischmann, 1994: 23).

عبر المندوب السامي عن سروره بلقاء السيدات، واعتبرها نقلة نوعية في مشاركة المرأة السياسية، وقام بترداد كليشيهات الاستعمار البريطاني المعتادة، والتي شدد فيها على أنه سيبذل الجهد الكبير لتحقيق السلام والرفاهية، ولكنه في الوقت نفسه، صرح بأنه جهة غير ذات اختصاص في التعامل مع بعض النواقض العضوية للسلام والرفاهية (الاستعمار الاستيطاني الصهيوني)، وأن وزارة المستعمرات هي الجهة المخولة بذلك. علقت الكاتبة الإنكليزية المس أندروز على مؤتمر السيدات قائلة: «إن هذه المظاهرة المنظمة، والتي سارت وفقاً لبرنامج السيدات العربيات اللواتي يعملن لإنجاح القضية العربية، كشفت عن قوة ذات شأن في تاريخ القضية الفلسطينية» (عقل [وآخرون]، ١٩٣٦: ١٧٤ ـ ١٧٥). هذه هي الرواية السائدة التي تتناقلها أغلب مصادر التاريخ المكتوب، حيث يظهر المندوب بصفته سياسياً بريطانياً تقدمياً، وعلى الرغم من «صلاحياته المحدودة»، فإنه يقدر هذه النهضة النسوية. ولكن إذا ما ألقينا نظرة على إحدى أوراق المندوب السامي نفسه، نرى أنه اجتمع بوفد النساء العربيات أثناء انعقاد المؤتمر، ورفض طلب الوفد تنظيم تظاهرة، وهدد «بعض القادة المسلمين بأن هناك احتمالية لتعريض نسائهم للضرب في حال لم يتدخلوا، وكان من «القادة المسلمين» أن تعاونوا وتغيرت ترتيبات التظاهرة، التي سلكت طرقاً فرعية كي تصل إلى المسجد الأقصى. هذا ما يفسر سبب انطلاق مسيرة كهذه بصمت وعبر شوارع فرعية، فهذا الصمت إن لم يفهم في سياقه قد يوحي بنعومة تامة للعمل الاحتجاجي النسائي، والذي كان عكس ذلك بعض الشيء، بحسب معايير ذلك العصر، فبعض النساء رفعن حجابهن عند مقابلة المندوب، ورفض بعضهن شرب قهوة ضيافة المندوب طريقةً

للتعبير عن عدم الرضى (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٣٧٤؛ Fleischmann, 1994: 23). الغريب في الأمر أنه على الرغم من أهمية مشاركة مغنم في هذه الفاعلية، إلّا أنها لم تتطرق في كتابها إلى تهديدات المندوب السامي باحتمالية ضرب الشرطة للنساء حال تنظيمهن لتظاهرة صاخبة، بل كانت نبرة حديثها إيجابية في ما يتعلق باستقبال المندوب لهن، والذي وصفته «بالودي»! إضافة إلى تقديم انطباع بوجود حرية في انتقاء شكل التظاهر المناسب، موردةً أن النساء بعد هذا اللقاء «الودي»، قررن بإرادتهن تظاهرة السيارات الصامتة (Mogannam, 1937: 74-75).

أما بالنسبة إلى قضية رفع الحجاب كقضية رأي عام، فلم تأتِ من فراغ، وكانت إحدى القضايا الاجتماعية الساخنة، وتحديداً بالنسبة إلى نساء المدن، كونهن من فُرض عليهن الحجاب بتشدد، بخلاف نساء القرى اللواتي كن يكتفين بوضع منديل على شعرهن من دون حجب وجوههن. وفي هذا الصدد، يمكن ملاحظة أن الدراسات الاستشراقية حول نساء الشرق عادة ما تختزل صورة نساء الشرق بالتجربة الثقافية للنخب المدنية، وتالياً، تعمل على طمس خصوصية نساء القرى، اللواتي كن أكثر حرية في ما يتعلق بالملبس، ولا تربط ذلك بالسياق العام المحدد بأدوار اقتصادية اجتماعية استلزمت لباساً كهذا ودرجة من الحرية كهذه (ميعاري، ٢٠٠٥: ٩٢).

يخلص الباحث إلى أن «دهشة المندوب برؤية السيدات غير المحجبات والمسلمات المحجبات» يعكس جهلاً انتدابياً لحوارات النخبة الفلسطينية عن قضية الحجاب، والتي تكثفت عام ١٩٢٧ في الإعلام المكتوب، والتي أيد أكثرها رفع الحجاب، لم يكن المندوب على اطلاع أيضاً بالعادة التي جرت عند نساء العرب برفع الحجاب أمام الرجل في رسالة تلمّح إلى أن عدم استجابتك لمطالبنا يجردك من رجولتك، ويدفعنا لانتزاع حقنا بأيدينا!

رابعاً: مقدمات نسوية لثورة عام ١٩٣٦، تظاهرات و«رفيقات القسام»

شهد عام ١٩٣١ «بعث اللجنة التنفيذية لمؤتمر السيدات العربيات برقيةً موقعةً من وحيدة الخالدي ومتيل مغنم بتاريخ ٢٢ حزيران/يونيو ١٩٣١ إلى السلطات البريطانية وإلى عصبة الأمم، احتجاجاً على تقرير لجنة البراق الدولية»، وشاركت النساء في تظاهرة دعت لها بهيجة النابلسي في ٢٥ آب/أغسطس ١٩٣١ دعماً لمجهود الشباب التظاهري في اليومين السابقين الذي لم يعجب بعض كبار السن من البراغماتيين (علقم، ٢٠٠٥: ٨٧). أشار أحد التقارير الاستخباراتية اليهودية إلى أن إحدى النساء اللواتي شاركن في هذه التظاهرة، قامت بقتل شرطي (Fleischmann, 2003: 121).

بعد أربع سنين من ثورة البراق، وقبل ثورة تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٣ ببضعة أشهر، سارت متيل مغنم وطرب عبد الهادي ورفيقاتهن في مسيرة احتجاجية ضد زيارة مسؤولين بريطانيين (الجنرال اللنبي واللورد سوينتون). وكانت الأماكن الدينية المقدسة

منبراً للخطاب الوطني، فألقت متيل مغنم كلمتها في مسجد عمر، وطرب عبد الهادي عند القبر المقدس (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٢١). تتحدث مغنم عن هذه الزيارة، وتقول إنها جاءت تلبية لطلب جمعية الشابات المسيحية في القدس، في إطار تدشين مبنى المؤسسة الجديد في القدس. قوطعت هذه الزيارة من المؤسسات الوطنية واختارت مجموعة النساء السابق ذكرها، اتخاذ خطوة أكثر جرأة، فقررن السير في تظاهرة وتقديم خطاب احتجاجي ضد زيارة اللنبي كمسؤول، وليس ضد شخصه كإنسان، كما رأت مغنم (Mogannam, 1937: 93-95).

يمكن استشفاف بعض الرسائل الضمنية، ومفادها أن الانتماء الديني كان مثرياً للهوية الوطنية لا عامل تفريق، وأن أطر الانتداب التفريقية على أساس الدين ذات العلاقة بالقوانين التي تمنع المسلم والمسيحي من تبادل الزيارات لأماكن عبادة الآخر مرفوضة. كان هذا التكتيك إحدى سمات الخطاب الوطني الوحدوي الذي نسمع بعضاً من أصدائه هذه الأيام. وهذا ما تراه الأديبة سلمى طوبي، التي عاصرت تلك الأيام، ورأت بوضوح أن تميّز كل مكون عربي في المجتمع يعود بالقوة والنفع على القضية الوطنية (صالح، ٢٠١١: ١٣١ ـ ١٣٢).

بعد مضي بضعة أشهر، في ١٣ تشرين الأول/أكتوبر، انطلقت تظاهرة كبيرة في القدس، شارك فيها الرجال والنساء وتلتها تظاهرة في يافا في ٢٧ تشرين الأول/أكتوبر، قادها موسى كاظم الحسيني وشارك فيها وفد لجنة السيدات العربيات، انتهت باحتكاك مع الجيش البريطاني وسقوط ٣٠ شهيداً (علقم، ٢٠٠٥: ٨٨). يعود الوقت ببهجت أبو غربية إلى ١٣ تشرين الأول/أكتوبر، ويستذكر بعض أحداث ذلك اليوم قائلاً: «صارت مظاهرة، والنساء عملوا مظاهرة، ومشوا معهم بعض الشباب كحراسة، والبوليس ما يحترمهم وضربهم وفرقهم. ومع هيك أرسلوا منهم وفد وقابلوا المندوب السامي، وقدموا له مذكرة، وطافوا بعد ذلك على كل السفارات الأجنبية» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٢٢).

رفيقات القسام (١٩٣٢ ـ ١٩٣٥)

زادت الأعوام الأربعة التي تلت ثورة البراق من اشتباك المرأة الوطني، وتزامنت مع بدء عمل القسام السري، وتالياً، فتح هذا التقاطع الزماني باب الاستكشاف والتساؤل عن حقيقة وجود تنظيم أو إطار نسائي سمي «رفيقات القسام» كما افترضت واستكشفت فيحاء عبد الهادي وباحثاتها عبر المقابلات الشفوية مع بعض النساء اللواتي عاصرن تلك المرحلة. إن افترضنا وجود إطار كهذا، وسلمنا بحقيقة القصة التي تحدثت عن رغبة في انضمام زوجة يوسف عبد الله الزيباوي ـ أحد رفاق القسام الذين استشهدوا معه ـ إلى العمل المقاوم، فبوسعنا التأسيس لفرضية ضعيفة، تشير إلى رغبة عدد من النساء في الانضمام إلى العمل المسلح المقاوم في زمن القسام. على الرغم من ذلك، فإن آخر فصل في القصة السابقة، جاء برفض القسام انضمام تلك السيدة (علقم، ٢٠٠٥: ٨٨). أما بخصوص اسم هذا الإطار، فالمنطق التاريخي يقول غير ذلك، حيث إن أتباع القسام

وعلى رأسهم الشهيد القائد فرحان سعدي، كانوا يدعون أنفسهم «إخوان القسام»، وذاع صيتهم عبر هذا الاسم (حمودة، ١٩٨٦: ٩٣ و١١٥)، وتالياً، من الأجدر إن وجد إطار نسوي منظم ملتحق بالقسام، أن يكون اسمه في الأغلب أخوات القسام (سرحان وكبها، ٢٠٠٩: ٢٧، ٣٧ و٦٧٤ ـ ٦٧٥)، وتؤكد طوبي وجود هذه المجموعة من المناضلات اللواتي تدربن على حمل السلاح، وأطلق عليهن اسم «أخوات القسام»، وتبني افتراضها على أن الشيخ القسام كان تقدمياً، ومن تلامذة المصلح محمد عبده، ولطالما كان يتوجه إلى الفتيات والنساء بخطبه التي تحض على التحرير (صالح، ٢٠١١: ١٢ ـ ١٣). أما بالنسبة إلى منهجية المقابلات الشفوية المذكورة أعلاه ونتيجتها، فيوجد بعض الملاحظات التي تخصها: **أولاً**، استخدام «هل» كأداة استفهام للسؤال عن إطار افتراضي كهذا، يحدد مسبقاً نطاق جواب السؤال بنعم أو لا، وتالياً، يمارس على المبحوث نوعاً من الهيمنة الاستباقية بنسبة ٥٠ بالمئة، فالمبحوث لم يسأل ما إذا كان قد سمع عن إطار، بل خصص هذا الإطار باسم «رفيقات القسام»، وتالياً، احتمل الافتراض الصحة لحظة قوله. كان من الأنسب التساؤل عن إطار عام وسماع ما قد يقال، ثم الاستقصاء أكثر في حالة وجود أجوبة تشير إلى وجود إطار باسم معين.

ثانياً، توقيت المقابلات والتي حصلت بعد أكثر من ٦٠ عاماً على استشهاد القسام، قد يجعل الذاكرة انتقائية ومحدودة، ويجعل معلوماتها عامة، وتالياً، إذا كانت إحدى السيدات تتذكر إلى الآن، أن امرأة من قرية الزيب مثلاً، كانت ترسل الطعام إلى القسام وإخوانه، وألقي عليها السؤال عن معرفتها برفيقات القسام، فمن غير المستبعد أن تكون إجابتها «نعم» لربطها المنطقي بين إرسال الطعام وموضوع السؤال، وهذا واضح من نوعية الإجابات التي كانت قليلة بالنسبة إلى من سمع بإطار كهذا. أضف إلى ذلك، أن الإجابات بنعم، كانت فضفاضة وعامة، مثل إجابة الراوية سعاد توفيق أبو السعود وإجابة هارون هاشم رشيد، التي قالت: «هذا سمعنا به، رفيقات القسام آه». وسعاد هذه، ذكر اسمها كعضو في رفيقات القسام إلى جانب أسماء سميرة أبو غزالة، عواطف عبد الهادي، سعادة كيلاني، عصام عبد الهادي، رقية الحوري الحيفاوية. من بين النساء اللواتي سمعن عن الإطار لم تعرف إحداهن شيئاً عن زمن الإطار وكيفية تشكيله، وأشارت راوية وحيدة إلى حل الإطار بموت القسام. وأشارت غيرها إلى مشاركة نساء من طيرة حيفا في هذا الإطار، وذكر أنهن كن فوق الخمسين وتدربن مع الثوار (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٢٣ ـ ٢٤)، وكل هذه الإشارات والتوصيفات، ولا سيما الخاصة منها بعمر السيدات وتحركاتهن تنطبق على النساء اللواتي شاركن في الثورة نفسها، وعلى نطاق عام بعد استشهاد القسام. هذه الملاحظات لا تقلل من الأهمية المعرفية لهذه المقابلات، والتي يعيها الباحث تماماً، ولكنها تنتقد بعض الجوانب المنهجية في الحصول على معرفة كهذه.

خامساً: ثورة عام ١٩٣٦ ومشاركة المرأة الفلسطينية فيها

ستروى قصة بداية الثورة من خلال ذكريات امرأة عاصرتها: ذهبت وديعة وزوجها الطبيب أديب لأخذ زوارهم البيروتيين من آل حسامي في جولة إلى المدينة المقدسة في نيسان/أبريل عام ١٩٣٦، وهناك مروا على أصدقاء أديب من آل الحسيني، والذين أبدوا تعجبهم من توقيت الزيارة. لم ينتظر أديب هذا الاستقبال الفاتر وسأل أصدقاءه عن سبب دهشتهم، فأجابه الحسينيون بأن الثورة بدأت ومن الأفضل له ولزوجته وزواره العودة من حيث أتوا. لم يكتب لهذا اليوم أن ينتهي بهدوء؛ فعند منتصف الليل، طرق باب المنزل بقوة، وإذا بمجموعة جنود بريطانيين وعلامات الارتباك مرسومة على وجوههم، فسألهم أديب عن سبب هذه الزيارة غير المتوقعة، فأجابوا أن برفقتهم أربعة مصابين يهوداً اقتنصتهم نيران الثورة، وأن على أديب إسعافهم وبسرعة! ارتبك أديب لهذا الطلب، ولكن التزامه الطبي الأخلاقي تحت القسم، بتقديم العلاج لأي كان هيمن عليه، فقدم لهم اللازم. في اليوم التالي، وضب آل حسامي أمتعتهم في عجالة وقصدوا طريق بيروت، ومع مغادرتهم حلت الثورة على كل فلسطين. بعد اندلاع الإضراب بعدة أيام، أصدرت لجنة سيدات القدس وباقي المنظمات النسوية الفلسطينية البيان الأول، الذي حث المرأة على الإضراب جنباً إلى جنب مع الرجل (خرطبيل، ١٩٩٥: ٧٣). واجتمعت السيدات العربيات في يافا بتاريخ ١٤ أيار/مايو ١٩٣٦، وتبنَّين قرارات اللجنة العربية العليا، وشددن على الاستمرار في الإضراب حتى نيل الحقوق (خرطبيل، ١٩٩٥: ٧٥). أصدرت لجنة سيدات القدس بيان المئة بتاريخ ٧ تموز/يوليو ١٩٣٦، حيّين فيه ثبات فلسطين العربية وجهادها، ووجّهن تحية للمنفيين والمبعدين والسجناء (خرطبيل، ١٩٩٥: ٧٦). دعم الإضراب اتخذ أشكالاً تعددت الخطاب، ومنها قيام مجموعة من النساء وتحديداً في القدس بالنزول إلى الشارع واستخدام العصا مع من يخرق الإضراب من البائعين، ومن أشهر تلك النساء مؤمنة سلطان مسودي (سرحان وكبها، ٢٠٠٩: ٧٢٣).

سيعرض هذا القسم من البحث بتوسع أدوار المرأة الفلسطينية في الثورة عبر التاريخ الشفوي الفلسطيني، وسيحاول أن يستكشف تنوع هذه الأدوار تبعاً للجغرافيا والطبقة ومدى تكاملهما.

١ ـ الدور التمويني

كانت النساء في القرى ترسل الطعام والشراب إلى الثوار في الجبال وأحياناً كن ينقلن لهم العتاد العسكري. من هذه الطرق وضع البارودة بين أكوام خشب، تنقلها النساء على رؤوسهن إلى الثوار. تعقِّب لطيفة محمود درباس من بلعا ـ طولكرم على ذلك قائلةً: «نطلع نودي أكل للثوار، نطلع نوخذ المي ونوخذ الأكل للثوار، يتغذوا وينتقلوا من جبل لجبل. يلاقونا الجيش، وين رايحين، نقول لهم: إحنا رايحين على المشحرة، نقول عن المشحرة،

مفحمة نعمل فحم، إحنا رايحين انطفي فحم بالمي اللي على روسنا». تبين وجود نمط للمتبرعات، فنساء القرى كن يبعن مصاغهن لتمويل الثورة، أما نساء المدينة فقد كن يجمعن الأموال من طريق عائلاتهن، الطريقة التي تطلبت جهداً مؤسساتياً كجهد المؤسسات النسوية المتركزة في المدن (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٣٣ ـ ٣٤). وتصف سلمى إبراهيم الحسيني ديناميات العمل كطفلة مع جمعية السيدات العربيات وتقول: «كانوا ياخدونا يعني كأطفال، كنا وقتها بالمدرسة ناخذ ونلمّ فلوس للمعتقلين في سجون حكومة الانتداب. كنا نطلع على الشوارع، على باب الخليل، أو الحرم القدسي الشريف، نلبس تياب المرشدات، كنا بهَديك الأيام نلبس كوفية وعقال على الراس، وبعدين ناخذ شارات العالم العربي ونحطها للمارة رجال أو سيدات، وهم يتبرعوا في صناديق للجمعية. والجمعية كانت توزع فلوس أو الأشياء العينية لنساء المعتقلين أو للمعتقلين نفسهم» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٣٦)، وتعود وديعة خرطبيل بالزمن إلى الوراء وتستذكر مدى خطورة العمل الإغاثي النسوي والذي لولا التعاون مع الثوار لما كان لجهوده أن تنجح، وتضرب مثالاً على ذلك، فعندما حاصر الجيش البريطاني باقة الغربية، قام بتلغيم الجسور والطرقات المؤدية إليها لقطع المؤن والإمدادات عن القرى والثوار، فلم تقف الحركة النسوية مكتوفة الأيدي والجوع يهدد قرى بأكملها، فقمن بالتنسيق مع الثوار، بأن يقوم الثوار برفع أعلام بيضاء بجانب الطرق الآمنة والسالكة حتى تستخدمها النساء للوصول إلى القرى المحاصرة بأمان، وكان لهن ذلك، واستطعن الوصول إلى المناطق المحاصرة (خرطبيل، ١٩٩٥: ٧٦).

أما بالنسبة إلى خصوصيات الموقع الجغرافي وأثره في طبيعة العمل النسوي وزخمه، فتروي سلمى طوبي عن خصوصية العمل النسوي في عكا، وتقول إنّ قلعة عكا تحولت مع بداية الانتداب إلى سجن للمعتقلين السياسيين ومركزٍ لشنق الأبطال، وأصبح يوم الثلاثاء تحديداً، يوماً رسمياً للشنق. حتّم هذان الأمران علىٍ سيدات عكا أن يبذلن المزيد من الجهد لتضميد جراح عائلات المعتقلين والشهداء من أرامل ويتامى، وأن يقدمن لهم الدعم العاطفي والمالي حتى لا تنقطع بهم السبل (صالح، ٢٠١١: ٣٠).

يمكن محورة الدور التمويني النسوي خصوصاً في الريف، ضمن إطار اقتصادي أعَم، ألا وهو اقتصاد الثورة ذو بنى الاقتصاد التحتي الزراعي. مع اشتراك عدد كبير من الرجال في الثورة، أصبحت المرأة الفلسطينية في كثير من الأحيان القوة الإنتاجية الأساسية، وزاد العمل الملقى على كاهلها كمّاً ونوعاً، وبخاصة في ظل الإجراءات الإنكليزية العقابية التي استهدفت إتلاف مخزون طعام العائلات الفلسطينية ورفع أسعار الحبوب. أصبحت المرأة القوة الزراعية الأساسية ومصدراً رئيساً في تموين الثوار. يتناول التاريخ المدوَّن هذا الدور ولكن بهامشية ويمر عليه مرور الكرام (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٣٢)، ويتعامل معه كأحد أدوار المرأة اليومية «العادية» التي تفتقد عنصر البطولة الذكوري. يرى الباحث أن هذا الدور هو من أهم الأدوار البنيوية التي قامت بها المرأة في ثورة عام ١٩٣٦ وهو عبارة عن خط إنتاج وإمداد حربي سلس للثوار لما تمتعت به المرأة آنذاك من سهولة حركة نسبية. يحتفظ المخزون الشعبي بروايات كثيرة عن نساء قمن بالمشاركة بفاعلية في تموين الثوار.

كانت «أم رميح» من بلعا تتزعم مجموعة من النساء اللواتي كن يوصلن الطعام والماء إلى ثوار بلعا وشاركت ومجموعتها بتموين الثوار بفاعلية أثناء معركة المنطار (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٣٢). يشهد المناضل بهجت أبو غربية على موقعة بلعا، ويقول إن مجموعة من النساء كانت تمر بعد العاشرة ليلاً وتوزع الطعام والشراب وتسأل «مين متعشي يا شباب؟» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٣٥). تصف رسمية البرغوثي انضباط النساء في أداء هذا الدور بشكل يومي، ويُعتبر هذا الانضباط وليد حس مسؤولية عفوي لدى النساء بضرورة الدوام على هذه الحال، لدوام دعم الثوار، ولضمان استمرار الثورة. تقول رسمية في هذا الصدد: «عندنا نظام، نقوم بكير نلبس، نغسل ونلبس، ونصير نوزع، نخلص الساعة عشرة نطلع مظاهرة، بالليل نروح نودي أكل للثوار» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٣٣).

يظهر جلياً أن هذا الروتين التمويني لم يكن النشاط الوحيد على أجندة النساء، فقد لحقته مشاركة في التظاهرات، وفي هذا تخفيف عبءٍ على الثوار وتشتيتٍ لقوة الإنكليز على أكبر نطاق ممكن. ظهرت محورية هذا الدور جلياً في مرحلة إضراب الأشهر الستة، وخصوصاً بالنسبة إلى فضاء القرية الفلسطينية، التي عمَّها اكتفاء ذاتي نسبي مصدره الأساسي عمل المرأة بالزراعة وتربية المواشي والدواجن. وسمح هذا الاكتفاء للقرية الفلسطينية أن تخلق اقتصاداً بيئياً سياسياً مقاوماً، جعلها تصمد ذاتياً وقت الإضراب، وخصوصاً في حالة ضعف التبادل الاقتصادي مع المدن وارتفاع سعر الحبوب. تصف شمش الطيطي من حلحول هذه الحالة وتقول: «إحنا مقطوعين عن الإضراب، دورنا ملانة خيرات، انحوس ونزرع ونبذر ونحصد، نزرع البصل، نزرع الكوسا، نزرع البامية، نزرع البصل من غير مية، مية على مية أكلنا من غير مية، هيك على المطر». حاولت نساء المدن اتباع سياسات تقشفية ولكن بيئة المدينة لم تتح نفس إمكانات القرية (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٥٦ ـ ٥٧). لم يكن هذا الدور وليد الثورة، بل تكثف آنذاك لسد النقص في الأيدي العاملة من الذكور، ولتدعيم استمرارية الثورة.

أمّا في ما يتعلّق بالدور الطبي، فقد كان جزءاً من الدور التمويني، بحيث تلقت بعض النساء الفلسطينيات دورات في الإسعاف الأولي، وساعدهن ذلك على تطبيب بعض المرضى، لحين وصول طبيب. ولكن هذا الدور كان محدوداً جداً. أما إذا ما نظرنا إلى هذا الدور كدور طبي مساند، وتناولنا رواية بهجت أبو غربية التي يقول فيها «بنص الليل بتلاقي هالبنات يلفوا، وكانوا يسعفوا جرحى، ويملوا مي أثناء القتال»، يمكننا استشفاف مساعدة نسوية في موضوع الطب اتخذت شكلاً تموينياً (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٦٣).

٢ ـ الدور التحريضي

قامت المرأة الفلسطينية بتشجيع الثوار وشحذ هممهم من طريق ألوان فنية شعبية، مثل الغناء والزغرودة، وحتى إن بعض النساء استقبلن أبناءهن الشهداء بالزغاريد (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٣٧ ـ ٣٨) ومن هذه الأغاني ما كان يغنى لطلب الفزعة عند الحاجة والتحريض على الأعداء، مثل أغاني نساء يعبد (عقل، ٢٠١٣).

«هـذول أهـل يعبد ومين يقدر يحاصركو
يا حاملين البارود والخناجر في خواصركو

سـألـت ربّ الـسـمـا مـن فـوق ينصركو
نـصـرة عـزيـزة ومـا يغلث خـواطـركـو»

يستذكر القائد العربي فوزي القاوقجي شدة الأجواء الحماسية التي تخللت اجتماعه مع قادة الفصائل الفلسطينية في آب/أغسطس ١٩٣٦، ويضع بارود البنادق وأهازيج النساء في الخانة الحماسية نفسها (سرحان وكبها، ٢٠٠٩: ٦٩٣). تحتفظ الذاكرة الشعبية بمخزون هائل من الأغاني والأشعار الشعبية المتعلقة بالثورة، منها شعر المديح والرثاء عند فقدان شخص عزيز. وقد اتسمت بالعفوية والحميمية والتلقائية والارتجالية، وبقدرتها على ترسيم ملحمة فلاحية معينة وإضفاء فانتازيا تشرح الواقع بالشعر، ومنها على سبيل المثال، رثاء نجية برهم من رامين، وهي طفلة صغيرة، للشهيد القائد عبد الرحيم الحاج محمد (سرحان وكبها، ٢٠٠٩: ٥١٨)

«درج هالفرس من نص قاع الدار بيظا محجلة تلفي ع أبو كمال
درج هالفرس من نص هالحارة بيظا محجلة تلفي ع ساره
أبو كمال بحور كثير قطعها وكم بلاد بظرب السيف حماها
أبو كمال قمر يظوي على الخلة وخيوله قوطعت ليكم يا عسمله
أبو كمال قمر يغطي ع الغابة وخيوله قوطعت ليكم يا ركاب
ع قيادتنا لنطيح الحروبات نطلعها سمعة ونشكل البنات
ع قيادتنا لنطيح ع الشام نطلعها سمعة ونشكل النسوان
عقيادتنا لنطيح ع جنين نطلعها سمعة ونشكل الحريم
أبو الراجح بلاد الغرب الو فيه ان اختلفت القيادة عنده يلفيها
ريس العصابة قال أبو الراجح من كل شدة يا ريته ناجح
بده لربوعه سبع ذبايح مجاري الهنا لليذوقونا»

وظفت النساء أيضاً الغناء كشكل من أشكال المقاومة الخفية، وارتبط هذا النمط بدعم المجهود الحربي المباشر، ومن ذلك أغنية «يا طالعين عالجبل» التي غنتها النساء لتمرير رسائل بين المعتقلين في سجن عتليت، والثوار في الجبال. وللرد على بعض آليات التنكيل البريطانية، وبخاصة استخدامه للفلسطينيين كدروع بشرية، قامت النساء بإنشاد بعض الأغاني لتحذير الثوار من ضرب القوافل العسكرية التي اتخذت المدنيين الفلسطينيين دروعاً.

«على دلعونا وعلى دلعونا إحنا الأوالى ولا تضربونا
على دلعونا وعلى دلعونا إحنا الأخارى ولا تضربونا»
(الأعرج، ٢٠١٥: ٨).

مارست المرأة المدنية العمل الثوري، واخترق عملها الحيز العام من طريق بث الخطاب الثوري في المدارس والندوات وأماكن العبادة. ونذكر في هذا الخصوص، خطب النساء الحماسية في سياق المظاهرات الشعبية، وتتحدث الراوية خضرة الساري عن خطبة مميزة ألقتها ميمنة عز الدين القسام في جامع الاستقلال في حيفا عام ١٩٣٦ وتقول: «قامت بعدما خطبت في العالم بالجامع، وقامت هل بنت فردت الحضر وسحبت الفرد والشنطة وقالت: اللي ما يثأر لأبي، اللي ما يستأثر لأبي أطخه بالمسدس هاد». لم يتوقف عمل المرأة عند التحريض بل أتبع بتظاهر وقيادة التظاهرات، كالتظاهرة التي قادتها رباب الحسيني في غزة عام ١٩٣٦، على الرغم من جو غزة الاجتماعي المحافظ (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٤٠ ـ ٤٢).

٣ ـ الدور الاستخباراتي الاتصالي

وُجِدَ نوع من التكامل بين المرأة المدنية والمرأة الريفية في نقل تحركات الجيش للثوار؛ فالمرأة المدنية كانت تنقل الأخبار عن قوات الجيش المتمركزة في المدن، وتأتي المرأة القروية وتأخذ هذه المعلومة وتوصلها إلى الثوار في الجبال، ووصف دورها على أنّه «حلقة اتصال» أو «حلقة اتصال ومخابرات». تعقب وداد عاروري على دور والدتها كحلقة اتصال، وتقول: «أمي كانت عضو اتصال بين هذول الثوار. مثلاً بدهم إشي يطلعوا من عارورة على رام الله، تطلع أمي من عارورة على قرية أم صفا، على بيرزيت، وتنزل على رام الله توصل الرسالة الشفوية: كيف ينتقلوا، شو بدهم، وين السلاح، يعني بهاي الشغلات. كانت أمي عضو اتصال بين هذه المجموعات» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٤٦). لم يقتصر دور المرأة الفلسطينية الاستخباري على ذلك، بل تعداه إلى فضاءات شبكات المعلومات، مثل مقسم البريد، حيث جاء تعيين أليس إلياس نورسي للعمل في مقسم بريد يافا بدايات ١٩٣٦، للزيادة من الأيدي العاملة العربية والعمل الرقابي، وكسر الهيمنة العددية اليهودية (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٦٤)

هناك الكثير من القصص عن مساعدة النساء للثوار في الاختباء أو إنذارهم، ومنها ما هو طريف، إلى حد أنه أصبح فناً شعبياً، كما يقول أحمد العيساوي، والذي يضرب مثلاً على ذلك؛ فعند اختبائه والثوار في قرية عناتا يروي ما فعلته سيدة اسمها جميلة وقتذاك، عندما قامت بإنذاره على طريقتها وقت مداهمة إنكليزية قائلةً: «يا سامعين الصوت صلوا على محمد، اللي شاف، اللي قام اللي حط يجعله من قلة الاولاد، من قلة شو، من قلة الصغار يلاعب الغار، من قلة اللي ينط يداعب القط، نط يا قرد نط» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٤٧ ـ ٤٨).

٤ ـ الدور العسكري

تعددت مشاركة المرأة في هذا المجال، وشكّل الاشتباك مع الجنود الإنكليز بالأيدي لتخليص الثوار أحد أوجهها، واختصت الشابات بهذا الأمر. قامت النساء أيضاً بتخريب سير العمليات الإنكليزية، فكن يلقين المسامير تحت عربات الإنكليز، وكن يقذفن مركباتهم بالحجارة (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٤٩ ـ ٥٢).

تعتبر علاقة المرأة الريفية تحديداً بسلاح المقاومة علاقة حميمية، فهي تحافظ عليه وتنظفه وتخبئه كما لو كان أحد أطفالها (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٨٢)، ومن الواضح أن طبيعة الريف الفلسطيني، الغني بمساحات من الملاجئ الطبيعية، أدت دوراً كبيراً في تسهيل عمل المرأة الداعم للمقاومة، وكثيراً من الأحيان كانت المرأة تخبئ سلاح المقاومة في بساتين المنزل بين القمح وتحت الخضرة أو تحت رماد الطوابين وتحت الزبل. لم يقتصر هذا الدور كلياً على المرأة الريفية، بل كان للمرأة المدنية بعض الدور في إخفاء السلاح عن أعين الإنكليز، الدور الذي لم يتسنّى له أن يرقى إلى مصاف ما فعلته المرأة الريفية في هذا الصدد، وذلك بسبب محدودية فضاء المدينة في توفير مخابئ. وعلى الرغم من ذلك، وجدت النساء بعض الحلول للتغلب على هذه المشكلة، ومنها رمي الأسلحة في آبار البيوت، كما كانت تفعل خديجة هداية من البلدة القديمة في القدس. كانت المرأة تخفي السلاح في لباسها الفضفاض، حيث كانت وسيلة نقل بشرية للوجستيات الثورة. ونضرب على هذا مثالاً، تجربة جميلة بدران من دير الغصون: «بقى يدوروا على سلاح زلمتي جابت لي إياه، حطيته بزنار هيك» هاظا فرد شو؟ منجن فيه. لقيته بقى معلقه بالخزانة، بارودة يطلع فيها ويدشر الفرد. بقى معلقه بالخزانة. جيت حطيت ها الفرد في الثوب مخملي، وزنرت عليه، وقمت هالبنت وشرقت»، وتروي فاطمة الخطيب من عين بيت الماء أنها كانت تخبئ السلاح في «عبها» أو بالموقدة وتزبل عليه (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٨٣ ـ ٨٥). تروي خضرة مصطفى الساري روايتها عن النساء اللواتي كن يساعدن الثوار في المدن، مثل ربع الكف الأسود وتقول «عن النسوان؟ بالمدن كانوا ربع الكف الأسود. مثلاً إنتم صبايا: كل واحدة إلها صاحب يعني للشرف يعملوا مع البنات. مثلا بكونوا متواعدين، يروحوا يطخوا فلان، يحملن سلال، هاي بحيفا، العرب بره تركض مع الثوار، يعني مفيش ترتيب، النسوان والبنات تروح تاخذ أكل، مي، تطلع ع الجبال، مفيش ترتيب مثل هالشكل (في المدن). يعني بيقولوا بالمطرح الفلاني خذن ميه للثوار خذن أكل لثوار. كانوا إيجيبوا الأكل كله من عبلين» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٢٤٧).

والمتتبع لأحداث الثورة يرى أن عدداً جيداً من عمليات اغتيال العملاء تمت وفق هذه الآلية؛ فشمسة الحسنة، بائعة اللبن في حيفا، اشتهرت بذلك «شمسة الحسنة كانت تبيع لبن في حيفا، تأخذ اللبنات وتدور تجيب المسدس وتنقله من مكان إلى مكان، ومعاها اللبن دايرة بالسوق تصيح لبن لبن، ومعاها المسدس ولما تحين الساعة تناوله للشخص المعني المسدس، ويطلق على الشخص المطلوب الرصاص، وترجع تخبيه بصدرها (...) والناس تهرب وهي تنادي: لبن لبن» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ١٠٧). لم تكن شمسة الوحيدة، فزوجة يوسف الشمبور، أحد أعضاء مجموعة الكف الأسود التي نشطت في حيفا منتصف الثلاثينيات، كانت تساعد زوجها في عمليات الاغتيال عبر إخفاء مسدس كاتم للصوت تحت ملاءتها يساعدها تنقلها السلس عبر حواجز الإنكليز (الأسعد، قرية إجزم، مقال منشور). ربما كانت شمسة الحسنة تابعةً لأحد العناصر القسامية (الكف الأسود) والذين نشطوا كثيراً في حيفا آنذاك، أو ربما كانت تابعة لفرقة «الدراويش» التي أسسها أبو إبراهيم الكبير، والتي تخصصت في اغتيال العملاء آنذاك (حمودة، ١٩٨٦: ١٠٥). (اغتيال أحمد النايف

وغيره وكل ذلك حدث في شوارع حيفا وانتقاماً للذين شهدوا ضد القساميين بخصوص عملية نهلال والتي قتل فيها يوسف اليعقوبي وابنه) (حمودة، ١٩٨٦: ٥٧ و١١٧). إضافة إلى ذلك، قامت عائشة المايات من الجليل بضرب ومحاولة قتل فايز الفاهوم، أحد المتعاونين مع الجيش البريطاني، والذي قام بقتل زوجها، وقامت أخت عبد الله الحانوت بقتل الكابتن الإنكليزي براندت، وعليه تم قطع يدها لاحقاً. تشير بعض التقارير البريطانية إلى نساء قتلن على أرض المعركة، ومن المعقول أن يكنَّ قد قتلن أثناء اشتباكهم الفعلي مع الإنكليز، على الرغم من عدم أخذ الإنكليز احتمالية مشاركة النساء في القتال الفعلي بعين الاعتبار (Fleischmann, 2003: 126).

رغم الكثير من المواقف الحرجة؛ لم يخلُ هذا الجو من الطرفة. هنا، نروي قصة أم أحمد التي أخذت مسدس زوجها عند إحدى مداهمات الإنكليز وخبأته في فستانها ثم دفنته في الفناء المزروع بالبطاطا، وحين كانت تقطع بعض حبات البطاطا للتمويه، باغتها أحد جنود الإنكليز وخاطبها قائلاً «إنت شو بتساوي إنت شو؟ قلت له أنا بطلع من هادا ـ مسكت البطاطا ورجيتو إياها ـ مشان أطعمي هادا، مشان أطعمي الولد. قلها بس هيك؟ قالت له بس هيك» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٨٤).

لقد شاركت المرأة الفلسطينية في التدرب على حمل السلاح والاشتباك بالنار، وعن ذلك تقول زكية حليلة، إنها تعلمت على «الستن» و«التمجن» وهما رشاشان إنكليزيان، ولكنها تصعبت من حمل البارودة، بحسب ما أوردت. أما عن التدريب، فقد أعطاها أخوها «دورة» في رمي الرصاص، فكان: «يحط لي حجر ويقول لي: طخي» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٨٨). وهذا ما اشتهرت به نساء طيرة حيفا ونساء رامين، شهدت حسنا مسعود من رامين على ذلك، وقالت إن نساء رامين قد حملن السلاح وقاتلن «لما انحبس حراس عبد الرحيم الحاج محمد العشرة، بدأت النساء تخرج لإطلاق الرصاص على الإنكليز ليعرف العدو أن هناك مقاتلين غير أولئك المأسورين، وذلك كي لا يثبت عليهم الجرم» (سرحان وكبها ٢٠٠٩: ٢٩) وأكدت صبحة يعقوب من رامين صحة روايتها (سرحان وكبها، ٢٠٠٩: ٩٢٥).

من الجدير بالذكر، أن تعريف العدو من وجهة نظر بعض النساء الفلسطينيات تعدى العسكر، وشمل أحياناً مؤسسات المجتمع المدني، والتي تقوم بإعادة إنتاج سيطرة العسكر بأشكال ثقافية. وهنا تكمن قوة القصة الحقيقية، والتي يمكن لها أن تفتح المجال أمام إمكانات بحثية غير مألوفة. حاولت الكثير من المصادر اختزال العمل العسكري بإطلاق النار وتوصيل السلاح للثوار، ولكنها لم تحاول توسيع دائرة الفعل وانحصرت في قوالب جامدة، هذا ما توضّحه رواية عصام حمدي عبد الرحيم الحسيني: «أثناء الدراسة كنت أعطي دراستي، كل الجهد وكل وقتي، ولكني كنت من النوع المتمرد الثائر حتى حلت ثورة ٣٦، وحاولت أن أشارك في الثورة عملياً، فكان لدينا مدرِّسات إنجليزيات يسكنَّ في شقة، تحتها مخزن للحطب، فحاولت أن أحرق هذا المخزن حتى أحرقهن، وكل فكري أني أكون قد ساهمت في الثورة ضد الإنكليز، ضد آه وضد اليهود، المهم بعد ذلك تخرجت من دار المعلمات، وعملت كمدرِّسة في مدرسة بنات غزة الابتدائية» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٢٧٨).

المثير للاهتمام في هذه القصة، طبيعية وسلاسة تنقُّل عصام في وصف حدث الإحراق وإكمال حياتها بشكل طبيعي بعد ذلك، وفي ذلك إشارة إلى أن فعل الإحراق كان طريقة ترجمة عصام لفكرها الثوري على أرض الواقع، ولم يكن أمراً غرائبياً أو جنونياً بالنسبة إليها، ولم تره كذلك حتى وقت سرد الرواية.

في النهاية، من الواضح أن بطلات ثورة عام ١٩٣٦ في أغلبيتهن بطلات «عاديات»، باستثناء قلة من النخب المدنية. هذا الاستنتاج يضع معايير لتقييم الأدوار والفاعلية تتناسب وطبيعة بنى النظام الاجتماعي المنتجة للثورة. ويستنتج الباحث، أنه في سياق ثورة ١٩٣٦، عمل أم رميح في الزراعة يوازي أهمية عمل طرب عبد الهادي في السياسة، بل يتخطاه، لأنه وفر البنية والبيئة الحاضنة لعمل العصابات المسلحة التي أنتجت الثورة. تجدر الإشارة أيضا إلى موضوع وقت الفراغ الذي كان متاحاً لنخب المدن، وذلك نتيجة وجود خدم من النساء واللواتي كن يقمن بجزء كبير من الأعمال المنزلية، وتالياً، وفَّرن وقت فراغ لنساء المدينة كي يتفرَّغن للعمل المؤسساتي (Fleischmann, 2003: 101)

٥ ـ مؤتمر القاهرة ١٩٣٨ ـ المؤتمر النسائي الشرقي

كان هذا المؤتمر وليد تواصل نسوي عربي محرِّكه قضية فلسطين، فبعد اجتماع نسوي عربي في منزل الناشطة اللبنانية ابتهاج قدورة في صيف العام ١٩٣٨، تناول كثيراً من المسائل القومية، ولدت فكرة عقد مؤتمر نسوي في دمشق من أجل «استفزاز الرجل تجاه كارثة تستنفره إليها المرأة». أعيد النظر في مكان عقد المؤتمر خوفاً من إلحاق الضرر بعلاقات الحكومة في سورية وسلطات الانتداب في فلسطين، مما قد ينتجه المؤتمر من حراكات وتظاهرات، وهذا هو السبب الذي استُثني لبنان لأجله، على الرغم من سماح رئيس الحكومة للحركة النسوية بعقد اجتماع ذي طابع غير رسمي. اقترحت ابتهاج عقد المؤتمر في القاهرة كي يلقى صداه الإعلامي الكافي. وقد حاز الاقتراح موافقة المجتمعات، فوجهت رسالة باسم نساء العراق ولبنان وفلسطين للناشطة المصرية هدى الشعراوي، تطلب منها المرافعة عن قضية فلسطين أمام مؤسسات المجتمع الدولي والتنسيق لعقد المؤتمر (خرطبيل، ١٩٩٥: ٢٥ ـ ٢٦). ينفي علقم مشاركة المرأة الفلسطينية في هذا المؤتمر النسائي الدولي «بحسب أغلب المصادر» (علقم، ٢٠٠٥: ٩١)، ولكنه يشير إلى مصدر وحيد (دراغمة، ١٩٩١: ٤٧) أشار إلى مشاركة وفد عن المنظمات النسائية الفلسطينية. أما بالنسبة إلى المصادر الأخرى، فقد أكدت مشاركة المرأة الفلسطينية، حيث شارك وفد نسائي فلسطيني هو الأكبر حجماً بين الوفود المشاركة، تكوّن من ٢٤ سيدة فلسطينية (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٧٢). ويذكر مصدر آخر مشاركة ٢٦ سيدة (خرطبيل، ١٩٩٥: ٨١)، وشاركت ١٣ سيدة مصرية و٤ عراقيات وإيرانية واحدة. ومن اللواتي شاركن في الوفد الفلسطيني، نذكر نبيهة ناصر، صبحية رائد التميمي، عقيلة أمين التميمي، زليخة الشهابي، زهية النشاشيبي وغيرهن. أما من وفود الدول الأخرى، فنذكر نفيسة محمد علي علوبة من مصر وبهيرة العظمة من سورية. ومن القرارات التي خرج بها المؤتمر:

ـ تجريد اليهود من السلاح أسوة بالعرب،

ـ دعوة الهلال الأحمر إلى إنشاء وحدة خاصة بجرحى فلسطين،

ـ دعوة وزارة المعارف المصرية والمعاهد المصرية إلى تعليم أيتام ويتيمات فلسطين من أبناء الشهداء مجاناً.

ـ إرسال برقيات إلى رؤساء الدول العظمى وبابا الفاتيكان لكشف سياسة القمع البريطانية.

ـ التواصل مع نساء الهند لحثهم على التضامن مع المرأة والقضية الفلسطينية (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٧٢؛ خرطبيل ١٩٩٥: ٨٢).

تحدثت ميمنة القسام عن تجربتها كممثلة حيفا في الوفد النسائي الفلسطيني وعن تلبيتها لإحدى دعوات الاستضافة التي وجّهتها الناشطة المصرية هدى الشعراوي. وتستذكر أيضاً أنها ألقت كلمة الوفد الفلسطيني التي كتبها لها أكرم زعيتر. ومن الجدير بالذكر أن أحد الأسباب التي دفعت زعيتر إلى مساعدة لميمنة في كتابة هذه الكلمة، هو محاولة إظهار قدرة المرأة الفلسطينية ودحض بعض الإشارات التي انتقدت مسلكيات بعض الموفدات الفلسطينيات (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٧٥ ـ ٧٢). على الرغم من أهمية مشاركة المرأة في المؤتمر، كان لدى بعض المشاركات القياديات عند مقابلتهن شعور بعدم جدوى تلك المؤتمرات، وذلك لأنها لا تعدو كونها مواقف أدبية يعاد إنتاجها في كل مرحلة، تؤكد سميرة غزالة ذلك قائلةً: «لو تشوفي مطالبها، كأنها مطالب حالية، فا احنا متحركناش شيء عن مطالبهم: وقف الهجرة وبيع الأراضي، وتمويل القدس، مش عارفه إيه ولّا إيه! كلها نفس المطالب التي نطالب بها الآن» (عبد الهادي، ٢٠٠٥: ٧٨).

سادساً: بدايات لكتابة تاريخ اجتماعي فلسطيني، الإعلام الفلسطيني وأراشيف الصور نموذجاً

يمكن لمتتبع للصحف الفلسطينية التي كانت تصدر في العشرينيات والثلاثينيات ملاحظة مجموعة من القضايا المهمة في حياة النساء وتضحياتهن ونكبتهن، ولكن المساحة الإعلامية التي احتلتها تلك الأخبار كانت صغيرة بالنسبة إلى الأخبار التي كان أبطالها رجال محليون أو أوروبيون. كثرت الأخبار التي تحدثت عن الزواج ومشاكله، ومنها ظاهرة زواج الفلسطينيين بالقبرصيات (**الدفاع**، ١٩٣٤/٨/١٦)، وتأثير ذلك في فرص الفلسطينيات بالزواج. ولكن تلك الأخبار كانت تطرح دوماً من وجهة نظر الرجل، الذي يصور نفسه حامي المرأة وراعي مصلحتها، مما يضفي انطباعاً بضعف المرأة.

أثناء الثورة، طرأ ازدياد ملموس في كمية الأخبار التي تتحدث عن مشاركة النساء، لكنها كانت تتراوح في معدلها حول بضعة أخبار شهرياً، وهذا على الأقل ما تبيَّن من الصحف التي مر عليها هذا البحث والتي لم تشمل جميع أعداد الصحف فترة الثورة. حصر الإعلام دائرة

الحدث النسوي داخل المدن وفي ومحيطها وعكَسَ نشاط النخب المدنية النسائية (**الدفاع**، ١٩٣٦/٧/٢٠)، وهذا أمرٌ متوقع. والمتتبع هذه الأخبار سيرى في السيدات المتعلمات طلائع العمل التقدمي، ولن يستطيع رؤية المجهود التقدمي الريفي الذي شكل العمود الفقري للعمل المقاوم كما رأينا. أحياناً، كان الإعلام يسلط الضوء على تبرعات سيدات ريفيات كالخبر التالي: «تبرعات نساء قرية زكريا للمنكوبين» (**فلسطين**، ١٩٣٦/٦/٢٣). ولكنه في أحيان أخرى، كان يستخدم توصيفات غير لطيفة للإشارة إلى المتبرعات، مثل استخدام كلمة «القرويات» للإشارة إلى مجموعة من السيدات المتبرعات اللواتي أتين من عدة قرى، المصطلح الذي ينزع الشخصية الإنسانية عن «القرويات» بصفتهن ذوات فاعلة ويضعهن في قوالب مناطقية جامدة (**فلسطين**، ١٩٣٦/٩/١٣).

حتى في ما يتعلق بتبرعات الريفيات: ما نسبة الريفيات المتبرعات من عدد سكان الريفيات الكلي؟ وهل شكّل فعل التبرع محور المشاركة النسوية الريفية؟ لا يوجد نفي لتغطية الإعلام الفلسطيني لبعض الأنشطة النسوية، ولكن النشاط الأكبر يبقى خارج نطاق الأضواء، فكم من الأخبار تطابقت وتقاطعت مع كثير من شهادات النساء حول عملهن الثوري: هل ساهم الإعلام الأبوي المدني بتشكيل أنماط جامدة، حدد من خلالها نطاق الفعل «الوطني» أو «القومي» النسوي؟ تدفعنا هذه الأسئلة إلى إعادة التفكير في كيفية استقاء الإعلام الخبر وطبيعة المصادر التي اعتمد عليها.

ما ينطبق على الإعلام المكتوب، ينطبق إلى حد كبير على الإرث الفوتوغرافي الفلسطيني (تستثنى صور المستشرقين) الذي يعود إلى العشرينيات والثلاثينيات، فما نسبة الأشخاص الذين كان باستطاعتهم التقاط الصور الفوتوغرافية والتأنق لذلك؟ هل كان الأمر متاحاً أمام عمال المياومة في حيفا أو العاملات في بيّارات يافا؟ هل يوجد بين أيدينا صور لمنكوبي ومنكوبات وادي الحوارث وهم يتأنقون؟ أم أن هذه الصور اقتصرت على طبقة بحد عينها؟ هذا الأمر لا يعني البتة التقليل من قيمة هذه الصور الشخصية في التأريخ الاجتماعي، ولكن مصادر أخرى كالتاريخ الشفوي يمكن الاعتماد عليها بشكل أكبر في هذا الصدد لتشكيل صورة أفضل عن الماضي. على الرغم من محدودية الأراشيف الصورية القديمة في توثيق تأريخ اجتماعي شامل لكل الطبقات، سيتناول الجزء الأخير من البحث قصة أول مصورة فلسطينية.

كريمة عبود ١٨٩٣ ـ ١٩٤٠

يعود أصل عائلة كريمة إلى قرية الخيام، في الجليل الأعلى الذي شاءت الظروف السياسية أن يصبح «لبنانياً» في ما بعد. أرسل والد كريمة، سعيد عبود، وهو طفل إلى مدرسة «دار الأيتام السورية في القدس» عام ١٨٧٤ وأمضى فيها ٦ سنوات جعلته مؤهلاً لكي يشارك في العمل التربوي هناك. انتقل بعدها إلى بيت لحم عام ١٨٩٠ ليعمل مدرساً، وهناك تزوج من بربارة يوسف وأنجبا عدة أطفال، منهم كريمة (نصار [وآخرون]، ٢٠١١: ٣٤ ـ ٣٨). كانت كريمة من قلائل فتيات عصرها اللواتي استطعن تحصيل تعليم ابتدائي وثانوي، وليس هذا

بالأمر الغريب إذا علمنا أن أمها أيضاً كانت معلمة في مدرسة البنات الإنكليزية في بيت لحم. وعليه، فقد نشأت في بيئة أسرية تقدر التعليم ولا تتحفظ على تعليم الفتيات. بعد تخرجها في المدرسة، عملت كريمة معلمة في مدرسة «شنلر» (نصار [وآخرون]، ٢٠١١: ٣٤، ٤٠ ـ ٤١).

من الواضح أن مهنة التعليم لم تكن ذلك العمل الذي يثير شغف كريمة، فأثناء مهنتها هذه بدأت تتعلم فن التصوير، وسرعان ما أتقنته واتخذته مهنة حياتها. لم يقتصر نشاطها على بيت لحم، فقد عملت في الناصرة وحيفا والقدس (نصار [وآخرون]، ٢٠١١: ٥١). التقطت كريمة كثيراً من صور العائلات الفلسطينية، مع تركيزها على فئتي النساء والأطفال، وتالياً، يضيف عملها الفوتوغرافي قيمة نوعية للتاريخ الاجتماعي الفلسطيني في مرحلة الانتداب البريطاني، كونها أرّخت فوتوغرافيا عبر عدسة امرأة، لحيوات لطالما مر التاريخ عليها مرور الكرام. تمتاز صورها الفوتوغرافية بالحميمية الإنسانية ودقة التفاصيل، والتي لطالما كانت غائبة عن عدسات المستشرقين (نصار [وآخرون]، ٢٠١١: ٥٤ ـ ٥٥).

ليس هناك عوامل موضوعية للتقليل من قيمة فوتوغرافية كريمة عبود، فهي كانت أول مصورة فلسطينية، وأعمالها تضيف بعض الألوان لقوالب التاريخ القاتمة، ولكن يجب الإشارة في الوقت نفسه، إلى أن الصورة الفوتوغرافية بصفتها أداة توثيقية، كانت مقتصرة على الطبقات الوسطى والعليا، وتالياً، لم تسهم في إضفاء الألوان على سرديات السواد الأعظم من الفلاحين الفلسطينيين.

خاتمة

يتضح أن هناك درجات متعددة ومختلفة لمشاركة المرأة الفلسطينية تبعاً للطبقة والمنطقة والعمر، وتأريخ ذلك ووضعه في قالب واحد اسمه «تاريخ مشاركة المرأة» لن يكون مفيداً في سرد معرفة تاريخية عن مشاركة المرأة بشكل موضوعي، وتالياً، فإن فهم السياق والبنى التي أنتجت هذه الأدوار مهم لتحليل الأدوار وتصنيفها بناء على المؤشرات.

المراجع

الأسعد، رشيد (٢٠١٤). قرية إجزم ومقاومة المشروع الصهيوني.» <http://www.paliraq.com/News.aspx?id=10681> (استرجع بتاريخ ١٠ أيلول/سبتمبر ٢٠١٦).

الأعرج، باسل (٢٠١٥). «الحركة الثقافية في فلسطين: الثورة العربية نموذجاً.» بيرزيت: المتحف الفلسطيني (دراسة غير منشورة).

حمودة، سميح (١٩٨٦). **الوعي والثورة: دراسة في حياة وجهاد عز الدين القسام.** عمّان: دار الشروق للنشر والتوزيع.

الحوت، نويهض (١٩٨٤). **وثائق الحركة الوطنية الفلسطينية ١٩١٨ ـ ١٩٣٩: من أوراق أكرم زعيتر.** بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

خرطبيل، وديعة (١٩٩٥). **ذكريات ومذكرات وديعة قدورة خرطبيل: بحثاً عن الأمل والوطن (ستون عاماً من كفاح امرأة في سبيل قضية فلسطين)**. بيروت: بيسان للنشر والتوزيع.

خريسات، محمد وزهير عبد اللطيف (٢٠٠٢). **تقارير بريطانية عن فلسطين وشرقي الأردن، ١٩٢٠ ـ ١٩٤٠م**. عمّان: مكتبة مطبعة الشباب.

الخليلي، غازي (١٩٧٧). **المرأة الفلسطينية والثورة: دراسة اجتماعية ميدانية تحليلية**. بيروت: مركز الأبحاث.

دراغمة، عزت (١٩٩١). **الحركة النسائية في فلسطين (١٩٠٣ ـ ١٩٩٠)**. القدس: مكتب ضياء للدراسات.

سرحان، نمر ومصطفى كبها (٢٠٠٩). **سجل القادة والثوار والمتطوعين لثورة ١٩٣٦ ـ ١٩٣٩**. القدس: دار الهدى.

صالح، جهاد (٢٠١١). **أسمى طوبي ١٩٠٥ ـ ١٩٨٣: رائدة الكتابة النسوية في فلسطين**. البيرة: وزارة الثقافة، دائرة النشر والدوريات.

صحيفة **الدفاع**: أعداد: كانون الثاني/يناير ١٩٣٨؛ شباط/فبراير ١٩٣٨؛ آذار/مارس ١٩٣٨؛ نيسان/أبريل ١٩٣٨؛ أيار/مايو ١٩٣٨؛ حزيران/يونيو ١٩٣٨؛ كانون الثاني/يناير ١٩٣٧؛ شباط/فبراير ١٩٣٧؛ آذار/مارس ١٩٣٧؛ نيسان/أبريل ١٩٣٧؛ أيار/مايو ١٩٣٧؛ حزيران/يونيو ١٩٣٧؛ آب/أغسطس ١٩٣٧؛ أيلول/سبتمبر ١٩٣٧؛ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٧؛ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٧؛ كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٧؛ آذار/مارس ١٩٣٦؛ نيسان/أبريل ١٩٣٦؛ أيار/مايو ١٩٣٦؛ تموز/يوليو ١٩٣٦؛ آب/أغسطس ١٩٣٦؛ أيلول/سبتمبر ١٩٣٦؛ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٦؛ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٣٦؛ كانون الأول/ديسمبر ١٩٣٦.

صحيفة **الكرمل**. أعداد: حزيران/يونيو ١٩٢٤.

صحيفة **فلسطين**: أعداد: نيسان/أبريل ١٩٣٤؛ أيار/مايو ١٩٣٤؛ آب/أغسطس ١٩٣٦؛ حزيران/يونيو ١٩٣٦؛ تموز/يوليو ١٩٣٦؛ آب/أغسطس ١٩٣٦؛ أيلول/سبتمبر ١٩٣٦؛ تشرين الأول/أكتوبر ١٩٣٦، وشباط/فبراير ١٩٣٧

عبد الهادي، فيحاء (٢٠٠٥). **أدوار المرأة الفلسطينية في الثلاثينيات ١٩٣٠: المساهمة السياسية للمرأة الفلسطينية**. البيرة: مركز المرأة الفلسطينية للأبحاث والتوثيق.

عبده، جنان (٢٠١٣). الفلسطينيات وتاريخ العمل السياسي.» <http://palestine.assafir.com/Article.aspx?ArticleID=2596> (استرجع بتاريخ ١٠ أيار/مايو ٢٠١٥).

عقل، أمين [وآخرون] (١٩٣٦). **جهاد فلسطين العربية**. بيروت: مؤسسة الدراسات الفلسطينية.

عقل، محمد (٢٠١٣). دور النساء في ثورة عام ١٩٣٦.» موقع «قدس»، <http://www.qudsn.ps/article/31493> (استرجع بتاريخ ٢٠ أيار/مايو ٢٠١٥).

علقم، نبيل (٢٠٠٥). **تاريخ الحركة الوطنية الفلسطينية ودور المرأة فيها**. البيرة: مركز دراسات التراث والمجتمع الفلسطيني، جمعية إنعاش الأسرة.

كناعنة، شريف (٢٠١١). **دراسات في الثقافة والتراث والهوية**. رام الله: مواطن.

كنفاني، غسان (١٩٧٢). **ثورة ٣٦ ـ ٣٩ في فلسطين: خلفيات وتفاصيل وتحاليل**. القدس: الوكالة الفلسطينية للصحافة والنشر.

ميعاري، لينا (٢٠٠٥). **أدوار النساء الريفيات الفلسطينيات ببعديها الاقتصادي والثقافي بين الأعوام ١٩٣٠ ـ ١٩٦٠: «قرية البروة نموذجاً**. بيرزيت: معهد دراسات المرأة.

نصار، عصام [وآخرون] (٢٠١١). **كريمة عبود: رائدة التصوير النسوي في فلسطين، ١٨٩٣ ـ ١٩٤٠**. بيت لحم: ديار للنشر.

Appelbaum, Richard P. (1970). *Theories of Social Change*. Chicago, IL: Markham Publishing.

Durkheim, Emile (1984). *The Division of Labor in Society*. London: Macmillan.

Ellen Fleischmann (1994). *Jerusalem Women's Organizations during the British Mandate, 1920s-1930s*. Jerusalem: Passia.

Ellen Fleischmann (2003). *The Nation and It's New Women: The Palestinian Women's Movement 1920-1948*.

Fanon, Frantz (2008). *Black Skin, White Masks*. London: Pluto Press.

Mogannam, Matiel (1937). *The Arab Women and the Palestine Problem*. London: Herbert Joseph

Ranajit Guha and Gayatri Chakravorty Spivak. (1988). *Selected Subaltern Studies.* Foreword by Edward Said. New York: Oxford University Press.

Sayigh, Rosemary (2007). *The Palestinians from Peasants to Revolutionaries*. London: Zed books.

Scott, James. (1985). *Weapons of the Weak, Everyday Forms of Peasant Resistance*. New Haven, CT: Yale University Press.

Seikaly, Sherene. (2016). *Men of Capital, Scarcity and Economy in Mandate Palestine*. Berkeley, CA: Stanford University Press.

Tibawi, A. L. (1956). *Arab Education in Mandatory Palestine*. London: Luzac.

Wadi Al Hawarith Story.» Retrieved from <http://www.palestineremembered.com/Tulkarm/Wadi-al-Hawarith/Story12214.html> (accessed on 19 September 2016).

مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي: بحوث المؤتمر الذي نظّمه مركز دراسات الوحدة العربية، مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (وهران ـ الجزائر)، الجمعية العربية لعلم الاجتماع (تونس)

تحرير وتقديم ساري حنفي، نورية بن غبريط ـ رمعون ومجاهدي مصطفى
(بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠١٤). ٤٩٣ ص.

ليلى كواكي(*)
باحثة دائمة في مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (وهران ـ الجزائر).

تقديم

نقدم في هذه المراجعة قراءة لكتاب **مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، وهو عبارة عن عشر مداخلات في أعمال المؤتمر الذي نُظّم تحت هذا العنوان سنة ٢٠١٤ بمركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (وهران ـ الجزائر)، بمبادرة من مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت، لبنان)، وبالشراكة مع الجمعية العربية لعلم الاجتماع (تونس، تونس) ومركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، إضافة إلى سبعة أبحاث أخرى، تمت إضافتها في ما بعد.

ويعد هذا المؤتمر من أهم المؤتمرات التي نظمها المركز في حقل علم الاجتماع، كونه «يسعى إلى البحث في مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، خصوصاً مع تنامي «الشعور بالعجز المعرفي والمنهجي في التنبؤ بما حدث في كل من مصر، تونس، اليمن، ليبيا، سورية، وبدرجة أقل البحرين» (نوار، ٢٠١٢: ١٠٩). موضوع هذا المؤتمر ليس جديداً، إذ يدخل في «سلسلة الندوات التي انعقدت

(*) البريد الإلكتروني: lila_crasc@yahoo.fr.

في الجزائر والتي دأبت على تقييم العلوم الاجتماعية، بداية من المؤتمر الدولي ٢٤ لعلم الاجتماع المنظم بالجزائر العاصمة (من ٢٥ إلى ٣٠ آذار/مارس ١٩٧٤) حول موضوع «التنمية في بلدان العالم الثالث والدراسات السوسيولوجية» (نوار، ٢٠١٢: ١١٣)، إضافة إلى كثير من الملتقيات التي انعقدت بمعهد علم الاجتماع بوهران في أيار/مايو ١٩٨٤ (نوار، ٢٠١٢: ١١٣)[1] أو بالتعاون بين المعهد نفسه، ووحدة البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية URASC عامي ١٩٨٧ و١٩٨٨ حول العلوم الاجتماعية في العالم العربي[2]، أو التي نظمت من طرف وحدة البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (قبل أن يتحول إلى مركز للبحث) أو الملتقى المنظم من طرف CRASC «أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟» (١٩٩٩) وفاعليات الندوة الدولية حول «حوصلة المعارف في العلوم الاجتماعية في الجزائر بعد ٥٠ سنة من ثورة أول نوفمبر ١٩٥٤» المنعقدة سنة ٢٠٠٤، والذي نشرت أعماله سنة ٢٠٠٨» (بن غبريط ـ رمعون وحداب، ٢٠٠٨؛ حداب، ٢٠٠٨). ويضم ٤٨ مقالاً باللغة الفرنسية وأربع مداخلات باللغة العربية. وتتعلق هذه المداخلات بالشروط المنهجية والممارسات التي تمت في ظلها مجريات البحث، المضمون والنماذج النظرية المعتمد عليها، وآليات توصيل المعارف وتبليغها. كما تناولت الدراسات المرحلة التي تبدأ من نهاية الحقبة الاستعمارية إلى غاية السنوات الأولى من القرن الواحد والعشرين (بن غبريط ـ رمعون وحداب، ٢٠٠٨). يستخلص من المداخلات المجمعة في فاعليات هذا الملتقى، أن قدرة الجامعة على مراكمة ونقل المعارف، وقدرتها أيضاً على التكيف ما زالت تعرف الكثير من الاختلالات. وهكذا يتبين أن الجامعة ما زالت تواجه صعوبات في اقتراح براديغمات (نماذج) أكثر خصوبة والمساهمة الفاعلة في الدينامية العالمية لإنتاج المعارف (حداب، ٢٠٠٨: ٢١ ـ ٥٠).

فضلاً عن مختلف المطبوعات التي ضمت أعمال ملتقيات منها «علم الاجتماع الأنثروبولوجي أو كيف نعيد التفكير في المنهج؟» وهو أحد منشورات كراسك، أيضاً إسهام مصطفى تيلوين في كتاب **مدخل عام في الأنثروبولوجيا** (تيلوين، ٢٠١١) الذي حاول من خلاله تأسيس علم الأنثروبولوجيا في معانيه الدلالية والوظيفية وعلاقته بالعلوم الأخرى، وأحمد زغب في كتاب: **مبادئ الأنثروبولوجيا... علم الإنسان** (زغب، ٢٠١٢: ١٣٠) وبحسب رأيه، أنّ تداخل الأنثروبولوجيا مع العلوم الأخرى هو الذي يزيد من أهميتها.

ومن الدراسات العربية التي أُنجزت في هذا الإطار، نذكر **كتاب الأنثروبولوجيا في الوطن العربي**، لأبي بكر باقادر وحسن رشيق، والذي يسعى إلى تقديم مسح تحليلي موجز عن الدراسات الأنثربولوجية في الثقافة العربية (باقادر ورشيق، ٢٠١٢)، بدءاً بالمغرب العربي، مروراً ببلاد الشام

(١) نقلاً عن: Colloque sur les sciences sociales aujourd’hui, 26-28 Université d’Oran, OPU,1986.

(٢) نقلاً عن: Aspects des sciences sociales dans le Monde Arabe, Document URASC, Oran, 1987, et Tendances des sciences sociales dans le Monde Arabe, document URASC, Oran 1988.

وشبه الجزيرة العربية، وانتهاءً بوادي النيل، والتي ما تزال الدراسات الميدانية بخصوص تاريخها الثقافي، لا تحظى بالاهتمام الكافي من قبل مؤسسات البحث والتعليم مقارنة بالجهود الغربية. ويضم الكتاب وجهتي نظر لمتخصصين في ميدان الأنثروبولوجيا العربية، حيث شمل القسم **الأول**، تقديم محصلة الأنثروبولوجي في المشرق العربي. أما القسم **الثاني**، فقد عُني بتقديم صورة عن جهود العلماء المغاربة في هذا الحقل، من أمثال عبد الله حمودي وفاطمة المرنيسي، وأسماء كثيرة أخرى، سعت منذ سنوات إلى تقديم سردية ثقافية وتاريخية مغاربية بجهود محلية أصيلة.

وتبرز أهمية **كتاب مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي**، في أن نصوص المشاركين تقدم للباحثين والمهتمين بهذا الحقل المعرفي معطيات مهمة ووجهات نظر متعددة، وهو ما جعله يحمل رؤى ومفاهيم وخصائص متقاطعة ومناهج متعددة في الدراسة الميدانية وفي كتابة المواضيع، ليكون أحد أهم المراجع التي أثارت سؤالاً مهماً عن مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي.

شارك في هذا الكتاب اثنان وعشرون باحثاً من مختلف أقطار الوطن العربي: مصر، الإمارات العربية المتحدة، المملكة العربية السعودية، الجزائر، تونس، الأردن، العراق، لبنان، المغرب، ومن فرنسا أيضاً. وصدر المؤلف في ٤٩٣ صفحة باللغة العربية وتضمن اثنتين وعشرين مداخلة، موزعة على ثلاثة أقسام كبرى حسب المادة والإطار النظري الذي يدرج ضمنه البحث. وهنا، نشير إلى أن أربع مداخلات تمت ترجمتها من اللغة الفرنسية والإنكليزية إلى العربية.

مضمون الكتاب

تصدّر الكتاب كلمات افتتاح مديري المراكز المنظمة لأشغال المؤتمر؛ حيث قدمت نورية بن غبريط (مديرة مركز بمركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية ـ وهران ـ الجزائر) عرض حال عن حوصلة المعارف في العلوم الاجتماعية والإنسانية، وفيها تطرقت إلى مكانة العلوم الاجتماعية والإنسانية في المجال الأكاديمي التي عرفت اتساعاً في رقعة الحقل. كما عرضت لمجموع النشاطات العلمية التي خصت بالدراسة المجتمع الجزائري خلال النصف الثاني من القرن الماضي. وكان الهدف الأساس منها التركيز على مواقع الضعف في مختلف التخصصات (٢٠٠٤)، وكذا منهجية الأبحاث الميدانية وخصوصية المقاربات المرتبطة بمختلف الحقول وصعوبات إنتاج المعرفة.

أما مارلين نصر (مديرة الدراسات في مركز دراسات الوحدة العربية سابقاً ـ لبنان) فقد بينت أهمية تقييم علم الاجتماع والنظر على مستوى مساهماته وقصوره في الوطن العربي، مع غياب قنوات التواصل الذي من شأنه أن يعرقل نشر وتوزيع الإنتاج العلمي. كما كانت مداخلتها دعوة إلى توسيع شبكة العلاقات العلمية بين الأوساط العلمية.

السؤال عمّا لم ينجز، كان الموضوع الذي تطرق إليه محسن بوعزيزي (أستاذ علم الاجتماع بجامعة المنار، وأمين عام

الجمعية العربية لعلم الاجتماع ـ تونس) وهو في نظره الرهان الأول لهذا المؤتمر، وسبب عجز المجتمعات العربية عن إنتاج نظرية للمجتمع العربي. كما أشار إلى مشكلة دراسة الواقع العربي بعيون غربية. وفي هذا الصدد، ركّز على ضرورة إيجاد بدائل من طريق النقد للواقع، مركزاً على فكرة خلق سوسيولوجيا جديدة، تستطيع أن تدرس المنعطفات الكبرى والظواهر القصوى.

وُزعت المقالات المنشورة في الكتاب على ثلاثة أقسام يتفرع عنها، سبعة عشر فصلاً، ملحقة بشهادات وفهارس (المراجع ـ الأعلام ـ المصطلحات).

يتعلق القسم **الأول** بالمرجعيات في العلوم الاجتماعية. تحدث سعد الدين إبراهيم (مدير مركز ابن خلدون للدراسات الإنمائية ـ القاهرة) عن المرجعيات الغربية للعلوم الاجتماعية في الوطن العربي متتبعاً مسار ظهور العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، والتي يرجعها إلى القرن الرابع عشر مع العلامة عبد الرحمن بن خلدون، مشيراً إلى أنّ الرعيل الأول من أهل الاختصاص، أمثال علي عبد الواحد وافي، وحسن الساعاتي، وحسن سعفان، لم يعودوا إليه إلّا من خلال الغربيين الذين واكبت أبحاثهم الموجة الاستعمارية مع بداية القرن العشرين. أما الجيل **الثاني** من علماء الاجتماع العرب، فقد أبدعوا وتفرعوا في دراسة ظواهر ومشكلات مجتمعاتهم، وفي مقدّمهم سيد عويس في كتابه **دعاء الصامتين: رسائل الإمام الشافعي** (عويس، ١٩٧٨)، وفيه يحلل رمزية الإمام الشافعي، كولي من أولياء الله الصالحين في متخيَّل المصريين البسطاء ومكانة السلطة الدينية عندهم. لتفسير ذلك، لجأ إلى كتب التاريخ ليجد مشابهاً لها في رسائل الفلاح الفصيح في التراث الفرعوني. ليستنتج أن هناك قدراً كبيراً من الاستمرارية في وقائع التاريخ الاجتماعي المصري ومفرداته. كما يستدل بإسهام حامد عمار في دراسة الشخصية في المناطق الحضرية بمصر في كتاب **في بناء البشر** التي ركز فيها على شخصية الفهلوي، أو ما يطلق عليه «غلباوي» وشخصية ابن البلد والفلاح. ومحمد الجوهري الذي درس علاقة الفلكلور والتيار الرئيس لعلم الاجتماع، وفي العراق أسس علي حسين محسن الوردي أجيالاً في علم الاجتماع وهو لا يبتعد كثيراً عن مجال دراسة حامد عمار، كونه اهتم بتحليل الشخصية البدوية العراقية والتي أطلق عليها مصطلح «الوهاب النهاب». كما لم يُقص أحمد موسى بدوي في مداخلته علماء الاجتماع من تونس والمغرب متعرضاً لوصف العلاقة بالسلطة في المجتمعات المغاربية «بلاد المخزن» و«بلاد السيبة» أنموذجاً، ويذكر أن الموضوع تمتد جذوره إلى ابن خلدون الذي أخذ عنه جاك بيرك في فرنسا.

وتطرق الهواري عدّي[٣] (معهد الدراسات السياسية، ليون ـ فرنسا) إلى مسألة «الفراغات المعرفية في العلوم الاجتماعية العربية» ويعرض مشروع الشيخ

(٣) قدّم مداخلة باللغة الفرنسية، ترجمه إلى العربية مولوجي ـ قروجي صورية باحثة دائمة في مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (وهران ـ الجزائر).

محمد عبده من خلال كتابه **رسالة التوحيد** المتمثل في إنجاز نقلة «الإيبيستيمية» في مجال المعرفة، ويقف على الأسباب التي حالت دون تحقيق مشروعه الفكري الذي يسعى إلى تخليص العلوم من قيود «الثيولوجيا». يرى المتدخل أن محمد عبده وضع نظام تفكير يجمع بين الإلهي والدنيوي، ويفسر العالم وأفعال الإنسان. ومن هنا، رفض إقحام مسألة القضاء والقدر في تخلف المسلمين، مستدلاً على ذلك بعجز المسلمين عن فهم «بنيات الواقع» كما أوجدها الخالق، ليتوصل إلى أن انحطاط المسلمين والهيمنة الأوروبية ليسا قضاء وقدراً، بل يتعلقان بحادث بشري يخضع لقوانين يجب دراستها وتحليلها. ومن هنا، عاد إلى ابن خلدون ليتوصل إلى أن الإنسان وحده مسؤول عن مصيره وهو سيد قدره.

كما تطرق إلى مسألة إعادة إحياء الفلسفة الكلامية القروسطية للدفاع عن الإسلام، وهو ما اعتبره الحنابلة خروجاً على الإسلام في القرن الثاني عشر، خشية أن تنتشر الفلسفة في أوساط المتعلمين، أي استخدام العامة العقل وتالياً، كان لا بد من وضع حدّ له.

أما القسم **الثاني**، فيخص التكوين العلمي لعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا أي: مجموعة الأعمال التي اهتمت بالبحث وتدريس العلوم الاجتماعية في الوطن العربي والإنتاج العلمي، ويتضمن تسعة فصول.

ناقش أحمد موسى بدوي (باحث في العلوم الاجتماعية ـ مصر) مسألة «التكوين العلمي في العلوم الاجتماعية بحثاً وتدريساً ـ حالة السودان ومصر»، وفيها يتساءل عن الشروط التي تؤهل الباحث العربي لبلوغ المستوى العالمي، ذاكراً جملة من المعوّقات التي تحول دون إنتاج المعرفة السوسيولوجية في مصر، والتي تتعلق بأساليب تدريس علم الاجتماع، منها المتعلقة بالجانب المعرفي في الإنتاج السوسيولوجي وغياب الممارسة الأنثروبولوجية، الأمر الذي يجعل الباحث يتحول إلى الكتابة العادية السردية والوصفية غالباً. وهذا الخلل يرتبط بالتهاون في عرض الإجراءات المنهجية وممارستها من جهة، ومن جهة أخرى تحول علم الاجتماع إلى علم مدرسي وافتقاد الأكاديميات المصرية إلى برامج التدريب الميداني، وتالياً، تكون الممارسة من دون إبداع، ومنها المتعلقة بحرية الباحث في اختيار الموضوع. وعلى نقيض ذلك، فتجربة السودان في علم الاجتماع، تنزع نحو الإبداع والكشف العلمي على مستوى الممارسة الإيبيستيمولوجية والنظرية والمنهجية. ويتميز الباحث السوداني بوراثة قيمة الجماعي في البحث العلمي. كما أن المسار الدراسي في الجامعة يقارب مشاكل المجتمع السوداني.

وبدأت لاهاي عبد الحسين (أستاذة بكلية الآداب بغداد ـ العراق) مداخلتها الموسومة «توجهات علم الاجتماع في العراق: الماضي والحاضر» بسؤال عمّا إذا كان هناك مفكرون في علم الاجتماع في العراق، باعتبار أن المفكر هو الذي ينتج المعرفة ويطورها والسبيل هو المكاشفة لإنتاج المعرفة، وهو حصيلة دراسة عيِّنة ميدانية من طلبة الدكتوراه في علم الاجتماع والخدمة الاجتماعية

للسنة التحضيرية ٢٠١٣/٢٠١٤، ومن خلالها ناقشت أسباب تدهور إنتاجهم. وترى أن للعوامل التاريخية دوراً في التراكم والانقطاع الحاصل في ميدان العلوم الاجتماعية. وتدعو إلى ضرورة الاتصال والتواصل العلمي والأكاديمي والمهني، على مستوى العراق ودول الجوار.

تعرَّض عبد الله بن حسين الخليفة (أستاذ في جامعة الإمام حسن بن سعود الإسلامية، الرياض ـ السعودية) في مقاله «التكوين العلمي في علم الاجتماع في السعودية» لدور علم الاجتماع في المجتمع السعودي في مساعدة المجتمع على التكيف مع المتغيرات الثقافية والاجتماعية التي ترتبت على قوى تحديث علم الاجتماع وتطويره. وقد استهل البحث بنظرة تاريخية موجزة تناولت الطرائق التي عبّر من خلالها علم الاجتماع. كما يبين دور المؤسسات العلمية في تأسيس علم الاجتماع من جهة، والتحولات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية من جهة أخرى، والتصورات والرؤى المناوئة لإدخال الطابع المؤسسي على علم الاجتماع. كما يشير إلى أن دخول بعض السياقات الثقافية والاجتماعية الدولية، لم يمنع علم الاجتماع من المشاركة، واتخاذ مكانة له بين العلوم.

وتطرق الباحثان مجاهدي مصطفى ونوار فؤاد (كراسك ـ وهران) في مقال «تكوين طلبة ما بعد التدرج في الأنثروبولوجيا في الجزائر، حالة المدرسة الدكتورالية» ـ وهو بحث في تجربة التكوين التي باشرها مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية منذ٢٠٠٦ ـ إلى علاقة الأنثروبولوجيا بالظرف الكولونيالي من خلال تحليل منتوج المدرسة الوطنية للدكتوراه في الأنثروبولوجيا خلال طور الماجستير والدكتوراه، معتمدين على مجموعة من المؤشرات، كالتخصص الأصلي للطالب، ومواضيع الرسائل والمناهج والمقاربات المستعملة والمراجع المعتمدة في الدراسة. وتم التوصل إلى أن أغلب البحوث، ركزت على مواضيع الحياة اليومية، وحددت مناطق جغرافية محددة، ما يدل على حصول قطيعة مع المواضيع التقليدية التي تبنّتها الأنثروبولوجيا الكولونيالية. كما أن المناهج المعتمدة تشير إلى خلو الإنتاج المعرفي من الأيديولوجيا.

بحث عبد الحكيم خالد الحسبان (أستاذ في قسم الأنثروبولوجيا، جامعة اليرموك، الأردن) في مقاله «الدراسات السوسيولوجية والأنثروبولوجية في الأردن: الإشكاليات الإبستيمولوجية والعملية» في مسار الدراسات التي أنجزت حول المجتمع الأردني، بدءاً بدراسات بالرحالة الألمان والإنكليز، أمثال شوماخر وبيركهارت حول المشرق العربي، ومن بينها الأردن، والتي ركزت على الوصف السكاني والمساحات الجغرافية الذي يدخل في إطار التوثيق التاريخي.

قدم ساري حنفي[٤] (أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأمريكية في بيروت، ورئيس تحرير المجلة العربية لعلم الاجتماع إضافات) تحليلاً للسياق العام الذي يؤثر في الإنتاج المعرفي في تخصصات العلوم

(٤) ترجم النص إلى العربية أمين الأيوبي.

الاجتماعية في فلسطين إلى دراسة مفهوم الحقل عند الدارسين إلى تعاطيه مع مجلات سياسية وأيديولوجية غير معرفية وعلمية محضة، مما يؤدي بالباحث في علم الاجتماع إلى تبني مفاهيم ومفردات تخدم جهات سياسية.

وركز زبير عروس، في دراسته الموسومة «مدخل في تاريخ الممارسة السوسيولوجية وواقعها: المدرسة الجزائرية نموذجاً» على الضرورات التي تفرض تناول الموضوع في ظل الظروف التاريخية التي تشكلت فيها كتلة المعارف في المنطقة العربية والمغاربية، محللاً تاريخ الإنتاج في العلوم الاجتماعية في الجزائر كرونولوجياً، وارتباطه في البدء بالأهداف الكولونيالية. ثم ظهور أهداف أخرى بعد الاستقلال.

وفي السياق ذاته، يبين حسن رمعون(٥) (أستاذ التعليم العالي، جامعة وهران) دور السلطة في إصلاح النظام الجامعي، مرحلة ما بعد الاستقلال، ويعرض من خلال تتبع مراحل هذا التدخل الآثار التي ترتبت على مجال العلوم الاجتماعية، والتي أفضت إلى إسناد الوظيفة الأيديولوجية إلى بعض فروع العلوم الإنسانية.

وفي مجال الإنتاج العلمي، مقال لنورية بن غبريط ـ رمعون وجيلالي المستاري (مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران ـ الجزائر) حول «تجربة مجلة **إنسانيات** في العلوم الاجتماعية في الجزائر»، قدم فيه المتدخلان معطيات وإحصاءات من خلال ٥٧ عدداً، غطت مجالات متعددة لها علاقة باهتمامات المركز بالتحليل والدراسة لإنتاج المجلة منذ سنة ١٩٩٧، وكيفية التعامل مع مختلف الفاعلين: كتاباً ومحكمين.

أما القسم **الثالث** من الكتاب الخاص «بأسئلة علم الاجتماع والأنثروبولوجيا» فقد ضم ستة موضوعات تتعلق بالدين، واللغة، والجندر، والثورة، وغيرها من المسائل المطروحة.

يتساءل محمد إبراهيم صالحي(٦) (أستاذ الأنثروبولوجيا جامعة تيزي وزو، وباحث مشارك في مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، وهران ـ الجزائر) في بحثه «الأنثروبولوجيا والأنثروبولوجيا الدينية في الجزائر: عناصر من أجل حوصلة المعارف»، حول وجود حقل مؤسس للأنثروبولوجيا الدينية في الجزائر، أي تحول الدين باعتباره ممارسات ومعتقدات إلى حقل البحث الأنثروبولوجي، وماهية الشروط المطلوبة في ذلك. كما يذكر جملة المعوّقات التي تواجه الباحث، كون الموضوع يشكل درجة عالية من الحساسية.

يلخص ساري ـ حنفي في فصل آخر ـ تجربته في مقال «الأشراك المعقدة لسوسيولوجيا العموم في الوطن العربي: دراسة تجربة» والتي كشفت له عن الدور

(٥) ترجم النص سهام بدوبية، أستاذة مساعدة، كلية الحقوق والعلوم الاجتماعية، جامعة وهران ـ الجزائر.

(٦) باحث مشارك بمركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (وهران ـ الجزائر) ترجم النص: عبد الله بلعباس، باحث دائم بالمركز.

الذي تؤديه اللغة التي يستعملها المثقف إلقاءً وكتابةً، في تحديد مكانته كمثقف، وطبيعة المشاكل التي سيواجهها في تعامله مع هيئات سياسية وأيديولوجية واستراتيجية.

يحيل محسن بوعزيزي في أسئلته: هل كتبنا نصوصنا؟ وما الكتابة في علم الاجتماع؟ وكيف كتب علماء الاجتماع العرب نصوصهم؟؛ على العلاقة بين الدال والمدلول للوقوف على الرموز الحاملة للمعنى، مشيراً إلى أن اللغة والكتابة في علم الاجتماع العربي، لم تحظيا بالعناية التي تليق بهما.

تطرح مي الدباغ (مديرة برنامج النوع الاجتماعي والسياسات العامة السعودية) وأسماء رمضان (باحثة مشاركة، جامعة زايد ـ الإمارات العربية المتحدة) في بحثهما موضوع «النوع الاجتماعي في الوطن العربي: نحو تأصيل المفهوم واستخدامه في صياغة سياسات عامة فعالة». وتسرد الباحثتان تجربتهما في تحليل مفهوم النوع في الوطن العربي من خلال دراسة المسار التاريخي لتوظيف النوع بحسب الوظائف المسندة إلى النوعين، بناء على التمييز القائم على الجنس، بوصفه معطىً بيولوجياً. وهذا تقسيم، يظهر في النصوص والأمثال الشعبية وفي الممارسات اليومية. ونلاحظ من خلال الدراسة أن الباحثتين تنتقدان الدراسات القائمة على النوع الاجتماعي الذي ما يزال مرتبطاً فقط بالعامل البيولوجي: «النوع الاجتماعي هو خصائص الجسد الاجتماعية والنفسية والثقافية، أي ما يراه المجتمع في الاختلافات البيولوجية، وما يضيفه عليها من أنماط للسلوك والأدوار» (ص ٣٧٤)[٧].

يعرض خالد كاظم أبو دوح (أستاذ علم الاجتماع السياسي، جامعة سوهاج ـ مصر) في دراسته سوسيولوجيا الثورة العربية والأسئلة الجديدة أهم المداخل النظرية في التراث السوسيولوجي التي تقترح إمكانات لتفسير الثورات وفهمها. ويقدم قراءة للثورات العربية في ظل هذا التراث، ما يسمح بفهم البنية الاجتماعية للمجتمعات العربية، وتتبع الأسباب المؤدية إلى الثورات.

ويطرح محمد أعراب (أستاذ باحث في علم الاجتماع، جامعة مولاي إسماعيل، مكناس ـ المغرب) «مواضيع البحث السوسيولوجي في المغرب ومقارباتها التاريخية» تطور حقل السوسيولوجيا في المغرب من ابن خلدون مروراً بالسوسيولوجيا الكولونيالية إلى سوسيولوجيا الالتزام والتحرر. كما ركز في دراسته على سوسيولوجيا المرأة. ومن ثَمَّ سوسيولوجيا الاكتشاف إلى الاهتمام بالدراسات الأنثروبولوجية. وآخر محطة خصت الممارسة في الميدان التي تميزت بها بعض الأعمال والدراسات السوسيولوجية، وذلك من خلال الأعمال التي أنتجها السوسيولوجيون منذ الاستقلال إلى ٢٠٠٦. ويحاول تحديد المراحل الكبرى، والمواضيع الأساسية والتوجهات النظرية للبحوث السوسيولوجية وعلاقتها بتخصصات علمية مجاورة لها، ولا سيّما حقل الأنثروبولوجيا.

(٧) نقلاً عن: (Vogel [et al.], 2003).

شهادات

يطرح الطاهر لبيب (أستاذ باحث في علم الاجتماع ـ تونس) من خلال شهادته «دفاعاً عن الكتابة في العلوم الاجتماعية» العلاقة بين البحث والكتابة ووضع اللغة العربية فيها، باعتبارها عند بعضهم من شكليات البحث، لا من صلبه أو نسيجه، وهي حامل المضمون فقط، وتالياً، ينسى أن الصياغة هي من صميم البحث ذاته في أغراضه وغاياته.

شهادة عبد القادر زغل (أستاذ علم الاجتماع ـ تونس) في مقاله «الثورة التونسية وأزمة البراديغم المؤسس لعلم الاجتماع التونسي» تهدف إلى كشف نضوب القدرة التحليلية في البراديغم المؤسس لعلم الاجتماع التونسي، حينما واجه علماء الاجتماع التونسيون ظواهر الثورة التونسية التي تناقض المسلمات الإيبيستيمولوجية في البراديغم، من دون الدخول في تفاصيل العناصر المكونة له. وينطلق الباحث من هذه الرؤية ليجيب عن سؤال محدد وهو: لماذا فاجأت الثورة علماء الاجتماع التونسيين؟ ويضرب مثالاً على ذلك، مسألة التدين، ولا سيّما الإسلام السياسي، والفضاء العام والنخب والإنترنت، وغيرها من المعطيات التي من شأنها أن تؤسس لتساؤلات متجددة تستوعب الظواهر الاجتماعية الجديدة بالتناول.

تقييم

في هذا الكتاب، نقاط تجاوزها المؤلفون، وأخرى بقي النقاش حولها قائماً. ثمّة عدة نقاط، كانت تكرر في أبحاث الأنثروبولوجيين، كإشكال علاقة الأنثروبولوجيا الثقافة العربية أو الغربية، ووجهة نظر الغرب إلى العرب، وإشكال الأنثروبولوجيا والأغراض الاستعمارية التي من ورائها، لينتقل النقاش في التسعينيات (نشير إلى وقائع ملتقى دولي: أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟ تنظيم: مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (وهران ـ الجزائر) وجامعة منتوري ـ قسنطينة، ٢٢ ـ ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر ١٩٩٩ بتميمون) إلى طرح إشكال تدريس الأنثروبولوجيا، باعتبارها إرثاً كولونيالياً، والتطلع إلى المستقبل عوضاً من الممارسة الكولونيالية وتسليط الضوء على مناهج المقاربة والميدان ومدى تعلقه بالمجتمع، ثم النظر في نجاعة الدراسات الجزائرية في بعث بحوث محلية أصيلة (نذير معروف ـ فوزي وعادل، ١٩٩٩). وتالياً، يصبح الباحث فاعلاً عوضاً من أن يكون الآخر، ويمكن أن يستغل الإرث الكولونيالي ضمن مقاربة جديدة.

كذلك من التساؤلات التي تُطرح، نجد السؤال عن «كيف السبيل إلى الخروج من البحث في اعتقادات الناس وتصوراتهم إلى البحث عن الحقيقة بطرائق جديدة ومبتكرة من حيث أنّ ما يقولونه شيء وما يفعلونه حقيقةً شيئاً آخر؟ كيف تفسر المطالبات بالتدخل الأجنبي العسكري من قبل الجيل الذي نشأ على مقاومة الاستعمار والتحرر الوطني والقومي؟ هذه، وغيرها من الأسئلة يمكن أنْ تساعد على تطوير وجهات نظر، يُجاب عنها من خلال البحث العلمي الميداني، وصولاً إلى مستوى إنتاج الدليل، وليس فقط البحث عما يدعم

الافتراض والتصور العام الشائع والمسلَّم به. حتى نبلغ ذلك، فإنّ أمامنا الكثير مما يتحتم علينا عمله»[٨].

كما يطرح الكتاب قضية مهمة، وهي البحث في أسباب معاناة خريجي قسم علم الاجتماع من مشكلات مهنية كثيرة، لعلّ أشدها خطورة على مستقبل العلم، تلك التي تبدأ بالإطار النظري والمنهجي الفضفاض الذي يترك الطالب نهباً لأسلوب السرد والعرض المفتوح، ويجعله يمر عبر طقوس الكتابة المهلهلة وغير المتماسكة، حتى بلوغ إشكالات التوثيق العلمي ورصد المصادر وما إليها.

من هنا، نستنتج أن التساؤلات حول البحوث الأنثروبولوجية تختلف بحسب البيئة والظروف الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والثقافية، وبحسب كل مجتمع. أيضاً، من الأسئلة الراهنة التي طرحت: هل بإمكان هذا العلم أنْ ينهض ويحقق اختراقاً في الوعي الفكري والثقافي العراقي؟

المراجع

باقادر، أبو بكر وحسن رشيق (٢٠١٢). **الأنثربولوجيا في الوطن العربي**. عمّان: دار الفكر، نقلاً عن: <http://www.nama-center.com/ActivitieDatials.aspx?id=389>، نشر يوم ٢٠١٤/٣/١٩، تحميل يوم ٢٠١٧/٢/١٩.

بن غبريط ـ رمعون، نورية ومصطفى حدّاب (٢٠٠٨). «الجزائر بعد ٥٠ سنة.» أعمال الملتقى، وهران، منشورات مركز الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية.

تيلوين، مصطفى (٢٠١١). **مدخل عام في الأنثروبولوجيا**. بيروت: دار الفارابي؛ الجزائر: منشورات الاختلاف.

حدّاب، مصطفى (٢٠٠٨). «حوصلة المعارف في العلوم الاجتماعية والإنسانية (١٩٥٤ ـ ٢٠٠٤).» **مجلة إنسانيات**: العددان ٣٩ ـ ٤٠.

زغب، أحمد (٢٠١٢). **مبادئ الأنثروبولوجيا.. علم الإنسان**. الجزائر: مؤسسة صخري.

عويس، سيد (١٩٧٨). **رسائل الإمام الشافعي: ظاهرة إرسال الرسائل إلى ضريح الإمام الشافعي (دراسة سوسيولوجية)**. ط ٢. القاهرة؛ الكويت: دار شايع للنشر.

معروف ـ فوزي، نذير وخديجة عادل (١٩٩٩). وقائع ملتقى دولي: «أي مستقبل للأنثروبولوجيا في الجزائر؟» تنظيم مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية (وهران ـ الجزائر) وجامعة منتوري قسنطينة، أيام ٢٢ ـ ٢٤ تشرين الثاني/نوفمبر.

نورا، فؤاد (٢٠١٢). مؤتمر مستقبل العلوم الاجتماعية في الوطن العربي، منظم من طرف مركز الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، مركز دراسات الوحدة العربية الجمعية العربية لعلم الاجتماع، أيام ٢٠ ـ ٢٢ آذار/مارس ٢٠١٢ في: مجلة **إنسانيات**، العددان ٥٥ ـ ٥٦ (حزيران/يونيو ٢٠١٢). يشير أن أعمال هذا المؤتمر غير منشورة.

Vogel, David L. [et al.] (2003). «Confirming Gender Stereotypes: A Social Role Perspective.» *Sex Roles*: vol. 48, nos. 11-12.

(٨) لاهاي عبد الحسين، «مستقبل علم الاجتماع في العراق: التحديات وآفاق الحل،» <http://www.iawvw.com/research-studies/871-2014-04-11-03-10-07>.

إيمانويل فالرشتين

نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين

ترجمة فايز الصيّاغ

(المنامة: هيئة البحرين للثقافة والآثار، ٢٠١٧). ٦٧١ ص.

فايز الصيّاغ(*)

أكاديمي وباحث سوسيولوجي ومترجم من الأردن.

يمكن القول إن إيمانويل فالرشتين، على الرغم من مكانته المتميزة في ميدان العلوم الاجتماعية المعاصرة، لم يحظَ حتى الآن إلّا بأقل القليل من الاهتمام في الأوساط الأكاديمية والبحثية العربية. وقد يصدق ذلك على كثير من معاصريه ومجايليه من المفكرين غير العرب، غير أن الآثار التي تركها هؤلاء في المسارات المعرفية الغربية، وربما العالمية، والتيارات التي استحدثوها أو أسهموا في إطلاقها، لا تتناسب على الإطلاق مع مدى حضورهم في المكتبة العربية، ناهيك بمدى تأثيرهم في اتجاهات الأبحاث الاجتماعية والفكرية ومساراتها، سواء في الأوساط الأكاديمية أو في المجال العام.

ستحاول هذه المقالة أن تتلمس الملامح العامة لتيار فالرشتين الفكري، من حيث المنظور الكلي (Perspective) والمَنْسق (Paradigm) اللذين تتسم بهما منهجيته في دراسة النسق العالمي (World-System) منذ أن بدأ ببلورته وتطويره في منتصف السبعينيات من القرن المنصرم، وما طرأ عليه من تعديلات لاحقة.

كما سنعرض، على نحو نقدي، جانباً من تصورات فالرشتين حول انعكاسات هذا المنسق النظري على ما ينطوي عليه الكتاب الذي بين أيدينا؛ **نهاية العالم كما نعرفه: نحو علم اجتماعي للقرن الحادي والعشرين.**

(*) البريد الإلكتروني: fsuyyagh@gmail.com.

(١) باستثناء الإشارات والاقتباسات العابرة في دراسات ومقالات متفرقة، فإن ما صدر من أعمال فالرشتين بالعربية في حدود ما نعلم هو ترجمة الكتاب أدناه، ربما لدلالاته السياسية: (فالرشتين، ٢٠١٥).

ولد إيمانويل فالرشتين في نيويورك عام ١٩٣٠، والتحق بجامعة كولومبيا التي أكمل فيها تعليمه الجامعي بمختلف مراحله إلى أن حصل على الدكتوراه في علم الاجتماع عام ١٩٥٩. تركزت اهتماماته البحثية مذّاك، على حركات التحرر من الاستعمار، وعلى أفريقيا وبلدان العالم الثالث. تولى التدريس في جامعة كولومبيا حتى العام ١٩٧١ عندما اتخذت حياته الأكاديمية والبحثية مسارات مختلفة داخل الولايات المتحدة وخارجها. وعمل أستاذاً زائراً في جامعة ماكغيل الكندية وعدد من الجامعات الأمريكية والأوروبية، وتولى رئاسة مركز فرنان بروديل لدراسة الاقتصادات والأنساق التاريخية والحضارات حتى عام ٢٠٠٥، حين عين مديراً للدراسات العليا في معهد العلوم الاجتماعية في باريس. تولى رئاسة الجمعية الدولية لعلم الاجتماع بين عامي ١٩٩٤ و١٩٩٨، ورئاسة «لجنة غلبنكيان» لإعادة هيكلة العلوم الاجتماعية. وفي عام ٢٠٠٠، انضم إلى دائرة علم الاجتماع في جامعة ييل الأميركية باحثاً متميزاً أوّل، إضافة إلى مهامه الأكاديمية والعملية الأخرى.

أولاً: الملامح العامة لبنية النسق العالمي الرأسمالي

في واحد من مؤلفاته الرئيسة الأخرى (Wallerstein, 1974) وأعمال مرجعية لاحقة (١٩٨٠، ١٩٨٩)، يعرض فالرشتين الملامح العامة والتحليلات التفصيلية على السواء، لمنظوره السوسيولوجي الماكروي العام. فالملامح العامة للنسق العالمي الحديث، كما يبينها في ثلاثة من مؤلفاته التحليلية (١٩٧٤، ١٩٨٠، ١٩٨٩)، هي على النحو التالي:

- إن النسق العالمي الحديث، اقتصاد عالمي رأسمالي، ويعني ذلك أن ما يسيره هو الاندفاع إلى تكديس لا حدود له لرأس المال.

- نشأ النسق العالمي هذا خلال القرن السادس عشر، واشتمل تقسيم العمل الأصلي في إطاره على أغلب أوروبا، (باستثناء روسيا والإمبراطورية العثمانية) وأجزاء من الأمريكتين.

- توسع النسق العالمي هذا عبر القرون، مُدخلاً في تقسيمه للعمل أجزاء أخرى من العالم، واحداً بعد الآخر.

- كان شرق آسيا آخر المناطق التي أدخلت في تقسيم العمل هذا. ولم يحدث ذلك إلا في أواسط القرن التاسع عشر. وعندها فقط أصبح بالإمكان القول إن نطاق النسق العالمي قد اتسع ليشمل العالم كله، وليصبح أول نسق عالمي يضم الكرة الأرضية بمجملها.

- يتكون النسق العالمي الرأسمالي من اقتصاد عالمي تسيطر عليه علاقات المركز/النواة ـ الأطراف، ومن بنية سياسية تتألف من دول ذات سيادة في إطار من نسق من الدول المترابطة في ما بينها.

- يجري التعبير عن التناقص الجوهري في النسق الرأسمالي عبر سيرورة تنتظمها سلسلة من الإيقاعات الدورية التي استطاعت أن تحتوي هذه التناقضات.

• كـان الإيقـاعـان الـدوريـان الأكثر أهمية هما دورات كوندراتييف الالتفافية التي تمتد إلى ٦٠/٥٠ سنة تتراوح فيها مصادر الربح الأولية بين مجال الإنتاج والحلبة المالية، وإلى ١٥٠/١٠٠ سنة من الدورات المهيمنة التي تتألف من ارتفاعات وانخفاضات متتالية لضامني النسق العالمي الذين يكون لكل منهم نمط للسيطرة.

• أفضت الإيقاعات الدورية إلى زحزحة منتظمة بطيئة لكنها مهمة في المواقع الجغرافية للتراكم وللقوة، من دون أن يؤدي ذلك إلى تغيير في علاقات اللامساواة الجوهرية وأصل النسق.

• هذه الدورات لم تكن متساوقةً على الإطلاق، بل إن كل دورة كانت تحمل معها تحولات بنيوية صغيرة لكنها مهمة في وجهات محددة هي التي تشكل الاتجاهات الزمنية للنسق.

• إن النسق العالمي الحديث، شأنه شأن كل الأنساق، محدد المدة. وسيؤول إلى نهايته عندما تصل الاتجاهات الزمنية إلى نقطة تغدو معها تقلبات النسق واسعة وغريبة الأطوار إلى درجة كافية، لا تعود معها قادرة على ضمان الديمومة المتجددة لمؤسسات النسق. وعند بلوغ هذه النقطة، تحدث التشعبات، وعبر مرحلة انتقالية (فوضوية)، سيُستبدل النسق بنسق آخر أو بعدة أنساق أخرى.

إن النسق العالمي الحديث، القائم في جزء من هذا الكوكب على الأقل منذ القرن السادس عشر الطويل، هو اقتصاد عالمي رأسمالي. ويعني ذلك عدة أمور؛ فالنظام يكون رأسمالياً إذا كانت الديناميّة الأساسية للنشاط الاجتماعي قائمةً على التراكم اللامتناهي لرأس المال. ويطلق على ذلك أحياناً اسم «قانون القيمة». ولا يكون الجميع مندفعين بالضرورة للانشغال بهذا التراكم غير المحدود، بل إن قلة من الناس فحسب هي القادرة على فعل ذلك بنجاح. غير أن النسق لا يكون رأسمالياً إلا إذا كان المنخرطون في مثل هذا النشاط هم الذين يسيطرون في المدى المتوسط على الآخرين الذين ينتهجون ديناميّات أخرى. إن التراكم اللامحدود لرأس المال يستلزم بدوره سَلْعَنَةً متزايدة لكل شيء، كما أنّ على النظام الاقتصادي الرأسمالي أن يسلك نهجاً يميل إلى هذه الوجهة، وذلك ما يفعله النسق العالمي الحديث بكل تأكيد.

ويقودنا ذلك إلى المتطلَّب الثاني، وهو أن على السلع أن ترتبط بما يسمى «سلاسل السلع»، لا لأن هذه السلاسل تتسم بِ«الكفاءة» فحسب (أي تمثل أسلوباً لتخفيف كلفة المخرجات إلى الحدّ الأدنى)، بل لأنها (على حدّ تعبير فرنان بروديل) كامدة مبهمة. وهذا الإبهام في توزيع فائض القيمة في سلسلة طويلة من السلع هو الأسلوب الأكثر فاعلية لتخفيف المعارضة السياسية، لأنه يحجب الواقع ويستر أسباب الاستقطاب الحاد في التوزيع، وهو من نتائج التراكم اللامحدود لرأس المال، وهو تراكم أكثر حدة مما كان عليه في أي نسق تاريخي سابق.

إن طول سلاسل السلع يقرر حدود تقسيم العمل في الاقتصاد العالمي. وطولها رهن بعدة عوامل مثل: نوع المواد الخام التي لا بد من تضمينها في تلك السلسلة، وحالة تقانة النقل والاتصالات. وربما كان الأهم من ذلك حجم القوة السياسية التي

تستخدمها القوى المسيطرة في النسق العالمي لإدماج مساحات إضافية ضمن شبكاتها. وكنت قد أعربت عن اعتقادي بأن الجغرافيا التاريخية للبنية الحالية التي لدينا، يمكن النظر إليها بوصفها ثلاث لحظات أساسية:

الأولى، هي فترة الولادة الأصلية، بين عامي ١٤٥٠ و١٦٥٠. وفي تلك المرحلة، اتسع النسق العالمي للحديث ليشمل في المقام الأول أغلب أوروبا (باستثناء روسيا والإمبراطورية العثمانية)، علاوة على بعض المناطق في الأمريكتين.

وتمثل اللحظة **الثانية**، مرحلة التوسع الكبير بين عامي ١٧٥٠ و١٨٥٠، عندما أُدخلت في النسق الإمبراطوريتان الروسية والعثمانية، وجنوب آسيا وأجزاء من جنوب شرق آسيا، وأجزاء واسعة من غرب أفريقيا، وبقية الأمريكتين.

أما اللحظة **الثالثة** والأخيرة، فهي التوسّع بين عامي ١٨٥٠ و١٩٠٠، وقد أُدخلت معه إلى تقسيم العمل منطقة شرق آسيا، وبقاع مختلفة أخرى من أفريقيا، وبقية جنوب شرق آسيا، والأوقيانوسيا. وعند هذا الحد، كان النسق الاقتصادي الرأسمالي قد تَعَوْلَمَ بالفعل للمرة الأولى. فأصبح أول نسق تاريخي يكتنف العالمَ بأسره، ضمن حدوده الجغرافية.

تعددت التسميات التي يطلقها فالرشتين على هذا النسق العالمي الذي تسيطر عليه علاقات النواة ـ الأطراف، فهو «اقتصاد» أحياناً، و«إمبراطورية» في أحيان أخرى، و«حضارة/مدنية»، في بعض الأحيان. غير أن لهذا النسق، في أحواله كافةً، خصائص وسمات متميزة، تبلورت خلال تبلوره التاريخي عبر الحقب الزمنية المختلفة.

ثانياً: النسق العالمي: مراكز وأطراف

في المرحلة الزمنية التي سبقت القرن السادس عشر، عندما بدأت أوروبا الغربية مسار التنمية الرأسمالية، أخذ «الإقطاع» يفرض سيطرته ونفوذه على مختلف جوانب الحياة الاجتماعية. وفي المرحلة الممتدة بين عامي ١١٥٠ و١٣٠٠، اتسع حجم السكان والتجار كليهما ليشملا نطاق النظام الإقطاعي بأكمله. غير أن هذا التوسع قد توقف بين عامي ١٣٠٠ و١٤٥٠ وولد أزمة اقتصادية بالغة الحدّة. وتفاقمت أزمة الإقطاع بفعل عدة عوامل، كان من بينها أن الإنتاج الزراعي انخفض أو أصيب بالركود، وأدى ذلك إلى تعاظم الأعباء التي يتحملها المزارعون المنتجون، بينما اتسعت قاعدة الطبقة الحاكمة. كما أن الدورة الاقتصادية كانت قد بلغت أفضل مستوياتها، وأخذ بعدئذ، الوضع الاقتصادي بالانكماش. أما العاملُ الآخر الذي أسهم في تفاقم أزمة النظام الإقطاعي، فهو أن التقلبات البيئية قد أسفرت عن خفض الإنتاجية الزراعية، وساعدت على تفشي الأوبئة بين السكان.

برز النسق الاقتصادي العالمي في أواخر القرن الخامس عشر وأوائل القرن السادس عشر لمواجهة أزمة النظام الإقطاعي. وكانت تلك هي المرة الأولى التي اكتنف فيها نظام اقتصادي واحد القطاع الأكبر من المعمورة من طريق شبكة من الروابط التي تعدت وتجاوزت الحدود الوطنية والسياسية. وكان النسق العالمي الجديد يختلف عن أنظمة

الإمبراطوريات السابقة، في أنه لم يكن يمثل وحدة سياسية مفردة. فقد اعتمدت الإمبراطوريات على أنظمة للحكم كانت، عبر الاحتكارات التجارية التي تساندها القوة، تتحكم في تدفق السلع الاقتصادية من الأطراف إلى المركز. كما أن الإمبراطوريات كانت لها حدود سياسية تمارس في نطاقها السيطرة من خلال أجهزة بيروقراطية وجيوش كاملة التجهيز. وخلافاً للمحاولات السابقة، فإن الوسائل والأساليب التي اتبعتها الرأسمالية الحديثة هي التي مكنت النسق اقتصادي الحديث من أن يمتد إلى ما هو أبعد من الحدود السياسية لأية إمبراطورية. ذلك أن النسق الرأسمالي العالمي يقوم أساساً على تقسيم دولي للعمل يحدد العلاقات بين الأقاليم المختلفة، وأنواع شروط العمل داخل كل منطقة. وفي هذا النموذج، كان نوع النظام السياسي يرتبط مباشرة بموضع كل منطقة ومرتبتها في نطاق الاقتصاد العالمي.

في هذا السياق، يطرح فالرشتين، لأغراض المقارنة، أربع فئات مختلفة يمكن على أساسها تصنيف بقاع المعمورة: **المركز** (Core)، و**الطرف** (Periphery)، و**شبه الطرف** (Semi-periphery)، و**الجهة الخارجية** (External Area). وتدل كل من هذه الفئات على منزلة المنطقة في نطاق الاقتصاد العالمي، وعلى جملة من الخصائص السياسية والاقتصادية الداخلية.

كانت مناطق الأطراف هي الأكثر انتفاعاً من نسق الاقتصاد العالمي، مثلما كانت أكثر البلدان الأوروبية الغربية (مثل إنكلترا وفرنسا وهولندا) تتصدر مناطق المركز. ومن الوجهة السياسية، طورت هذه المناطق حكومات مركزية قوية وبيروقراطيات وفرق عسكرية، مكنت البرجوازية المحلية من الهيمنة على التجارة الدولية، والاستئثار بما تحققه من فوائض رأس المال. ومع تضخم قاعدة السكان الريفيين، بدأت أعداد قليلة، ولكن متزايدة، من الشغيلة الذين لا يملكون الأرض بتزويد أنشطة المزارع والصناعات بالأيدي العاملة، وشجع الانتقال من الالتزام الإقطاعي إلى تأجير العمل، عقب الأزمة الإقطاعية، على نشوء طبقة اليومان ٩ من المزارعين المستقلين الذين يفلحون أراضيهم بأنفسهم بعد أن تحرروا من هذا الالتزام، إلّا أن ذلك التحول حرم الكثير من المزارعين من تملك الأراضي، فهاجر أكثرهم إلى المدن وزودوا الأيدي العاملة الزهيدة الكلفة للصناعات الحضرية الآخذة بالتوسع. كما ارتفعت الإنتاجية الزراعية، جراء تعاظم سيطرة المزارعين المستقلين ذوي العقلية التجارية، وتزايد الاتجاه الرعوي والتحسن في التقنيات الزراعية.

في الجانب الآخر من هذه المصفوفة، نشأت المناطق الطرفية. وكانت هذه المساحات تفتقر إلى الحكم المركزي أو تخضع لسيطرة بلدان أخرى، وتصدر المواد الخام إلى المركز، وتعتمد على ممارسة العمل القسري. وقد اقتطع المركز الجانب الأكبر من فائض رأس المال الذي تولده الأطراف من خلال العلاقات التجارية غير المتكافئة. وغلب الطابع الطرفي على اثنتين من هذه المناطق، هما أوروبا الشرقية، وبخاصة بولندا، وأمريكا اللاتينية. ففي بولندا، فقد الملوك سلطتهم ونفوذهم لصالح النبلاء، فيما غدت المنطقة هي مصدر القمح الرئيس إلى بقية أوروبا. وللحصول على الأيدي

العاملة بأقل كلفة ممكنة وممارسة السيطرة عليها، أرغم ملّاك الأراضي العمال الريفيين على التحول إلى «قناته الثانية» تعمل بالسخرة في ملكياتهم التجارية. وفي أمريكا اللاتينية، أدت الغزوات الإسبانية والبرتغالية إلى تدمير بنى السلطة المحلية الأصلية الأصيلة، والاستعاضة عنها بأجهزة بيروقراطية ضعيفة، تأتمر بالدول الأوروبية. وتحول ملّاك الأراضي المحليون، ذوو الأصول الإسبانية، إلى مزارعين رأسماليين أرستقراطيين. وغدا من اليسير تصدير المواد الخام الرخيصة إلى أوروبا جراء استبعاد الأهالي الأصليين، واستيراد الرقيق والعبيد الأفريقيين، وممارسات العمل القسري، وإرغام العاملين على الشغل في المناجم. وكان نظام العمل في تلك المنطقتين يختلف عما شهدناه في مراحل مبكرة في أوروبا القروسطية، في أنه استُحدث لإنتاج البضائع لتعزيز اقتصاد رأسمالي عالمي، لا لمجرد الاستهلاك المحلي.

يضاف إلى ذلك، أن الأرستقراطية في أوروبا الشرقية وأمريكا اللاتينية على السواء، قد حققت الثراء جراء علاقتها بالاقتصاد العالمي وقدرتها على الاستقواء بالإقليم المركزي الرئيس لفرض سيطرتها على ما حولها.

١ ـ أشباه الأطراف

في سياق التصور النظري التاريخي الذي طرحه فالرشتين، تقع أشباه الأطراف بين الأطراف والجهات الخارجية. وتمثل هذه المناطق، إما المراكز الآخذة بالانحسار، وإما أطرافاً تحاول الارتقاء بمرتبتها النسبية في النسق الاقتصادي العالمي. وكثيراً ما تؤدي دور المناطق العازلة بين المركز والأطراف. من هنا، فإن أشباه الأطراف، تترجح بين الحكومة المركزية وطبقة ملّاك الأراضي القوية. وتمثل البرتغال وإسبانيا نموذجاً للمراكز الآخذة بالانحسار التي تحولت إلى أشباه أطراف خلال المرحلة التي يتناولها التحليل. ويمكن التفكير في أمثلة أخرى مثل إيطاليا، وجنوب ألمانيا، وجنوب فرنسا. فمن الوجهة الاقتصادية، حافظت هذه المناطق على قدر محدود ولكنه متناقض النفوذ في المجال البنكي الدولي وميدان إنتاج السلع المصنعة جيدة النوعية وعالية الكلفة. وخلافاً للمركز، فإنها أخفقت في فرض سيطرتها على التجارة العالمية ولم تستفد، تالياً، بقدر ما استفاد المركز. فبالنظر إلى ضعف الاقتصاد والرأسمالي الريفي، لجأ ملاك الأراضي في أشباه الأطراف إلى المشاركة في الغلال. وأدى ذلك بالنسبة إليهم إلى التقليل من مخاطر انهيار الموسم الزراعي، وتمكينهم من الانتفاع بريع الأرض وبالمكانة الاجتماعية المترابطة بملكية الأرض.

وفقاً لهذا المنظور، فإن أشباه الأطراف هذه، قد تعرضت للاستغلال من جانب المركز، ولكنها، كما كان الوضع في إمبراطوريتي إسبانيا والبرتغال في أمريكا الجنوبية. تقوم باستغلال أشباه أطراف أخرى في كثير من الأحيان. فإسبانيا، على سبيل المثال، كانت تستورد الفضة والذهب من المستعمرات الأمريكية وتحصل عليها من خلال ممارسات العمل القسري أساساً، إلّا أن الجانب الأكبر من هاتين المادتين كان يستخدم لشراء البضائع المصنعة من

بلدان المركز، مثل بريطانيا وفرنسا بدلاً من تشجيع إقامة قطاع للصناعات المحلية.

٢ ـ الجهات الخارجية

حافظت هذه المناطق على أنظمتها الاقتصادية الخاصة وسعت، قدر المستطاع، إلى البقاء خارج الاقتصاد العالمي الحديث. ويصدق ذلك بصورة خاصة على روسيا؛ فخلافاً لما كانت عليه الحال بالنسبة إلى بولندان فإن القمح الروسي خصص في الأساس لتلبية احتياجات السوق المحلية وتعاملت روسيا تجاريا مع آسيا وأوروبا على السواء، غير أن التجارة الداخلية كانت أكثر أهمية من التجارة مع جهات خارجية. يضاف إلى ذلك، أن قوة الدولة الروسية قد أسهمت في تنظيم الاقتصاد، والحد من تأثيرات النفوذ التجاري الأجنبي.

يرى فالرشتين أن تطور الاقتصاد العالمي الحديث قد استغرق قروناً طويلة، تغيرت وتبدلت خلالها مواضع المناطق المختلفة ومراتبها النسبية في هذا النسق. ويقسم فالرشتين تاريخ النظام الرأسمالي العالمي أربعة أطوار، تمتد بين عام ١٤٥٠ والمرحلة إن الاقتصاد الرأسمالي العالمي، كما يراه فالرشتين، نسق ديناميّ متحرك ومتغير على الدوام، ومن الثابت أن منطقة المركز في أوروبا الشمالية الغربية كانت هي الأكثر انتفاعاً من هذه الترتيبات. فمن خلال الأرباح الفاحشة من التجارة الدولية ومن مبادلة السلع المصنعة بالمواد الخام مع الأطراف (وإلى حد أقل مع أشباه الأطراف)، حقق المركز الثراء على حساب الاقتصادات الطرفية. ولا يعني ذلك، بطبيعة الحال، أن الجميع في المناطق الطرفية قد غدوا آنذاك أكثر فقراً، أو أن جميع المواطنين في المناطق المركزية قد أصبحوا أكثر ثراء.

في الأطراف، حقق ملاك الأراضي على سبيل المثال ثراء فاحشاً على حساب عمالهم القسريين ذوي الأجور الضئيلة، لأن الملاك كانوا يستأثرون بفائض العمال أنفسهم. وبالمثل، فإن كثيراً من سكان الريف في المراكز ممن جُردوا من الأراضي وأُرغموا بأعداد متزايدة على العمل المأجور قد عانوا، أول الأمر على الأقل، انخفاضاً نسبياً في مستوى المعيشة وفي استقرار الدخل. ويعتقد فالرشتين أن تطور النسق الرأسمالي العالمي، على العموم، قد ألحق الضرر بقطاع واسع من سكان العالم. وهو يحاول هنا أن يفسر لماذا خلّف التحديث آثاراً متباينة ومختلفة كل الاختلاف في العالم. كما أنه يبين كيف أن الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية بعد انهيار النظام الإقطاعي، قد حوّلت أوروبا الشمالية الغربية إلى قوة سياسية وتجارية مهيمنة. فقد أدى التوسع الجغرافي للاقتصاد الرأسمالي العالمي إلى تعدي الأنظمة السياسية وشروط العمل.

ومع أن قدرة الاقتصاد العالمي، في ما يبدو، قد خلقت التباين والتفاوت الواسع النطاق بين الاقتصادات المختلفة، فإن العلاقة بين المراكز وأشباه الأطراف المتعلقة بها، قد ظلت نسبية وليست ثابتة أو دائمة. فالمزايا التقنية، على سبيل المثال، لم تؤَدِّ إلى التوسع في النظام الاقتصادي العالمي بمجمله، أو إلى تغيرات في بعض الأطراف أو أشباه الأطراف، غير أن فالرشتين يؤكد أن تحليل تاريخ النسق الرأسمالي العالمي يبين أنه قد أسفر عن

تنمية معوجّة أو مشوهة، تعاظمت فيها مستويات التفاوت والتكافؤ بين قطاعات من الاقتصاد العالمي وتزايدت، بدلاً من أن توفر الازدهار للجميع. وعقب الحرب العالمية الأولى، احتلت الولايات المتحدة مكان بريطانيا، بوصفها القوة المهيمنة في العالم، وتعززت مكانتها بعد هزيمة ألمانيا وانحسار النفوذ الأوروبي بعد الحرب الثانية، وغدت تمثل أضخم نسق اقتصادي عالمي في التاريخ. كما استأثرت بأكثر من نصف الإنتاج الصناعي، ونحو ثلثي احتياطي الذهب العالمي، وثلث الصادرات التجارية إلى الأقطار الأخرى. ومع نهاية الحرب الباردة، تزعزع هذا الموقف تدريجياً لعدة عقود، وبرزت في أواخر القرن العشرين قوى أخرى منافسة ومراكز مؤثرة تشاركها السيطرة، مثل اليابان وألمانيا وبلدان أوروبية أخرى. وانضمت بلدان أخرى حديثة الاستقلال إلى مجموعة أشباه الأطراف. أما المستعمرات الفقيرة التي كانت تحت السيطرة الغربية، فقد شكلت المناطق الطرفية. ويقترب تحليل فالرشتين هنا من التصور الذي طرحه، مفكر آخر هو سمير أمين الذي أكد في أكثر أعماله، أن النظام العالمي، بل العولمة المعاصرة، تتسم بالإجحاف وعدم التكافؤ. غير أن فالرشتين لا يقدم أي مخرج من هذا المأزق التنموي، بينما يدعو سمير أمين إلى قيام التعددية في الأنساق الإنتاجية، وفي الرؤى السياسية والثقافات في العالم (Wallerstien, 2003). أما فالرشتين فيقول في المقدمة الخاصة التي خصّ بها الترجمة العربية التي بين أيدينا من «نهاية العالم...» إن العرب، شأنهم شأن الآخرين، سيسعدون لسماع رأيه في أن «النسق العالمي الراهن، الذي يتسم بحدة القمع، واللامساواة، والاستقطاب، لن يدوم طويلاً [...] غير أن الوجه الآخر للعملة يظهر لنا أننا نشهد تالياً، صراعاً سياسياً هائلاً حول النسق الذي يتعين علينا أن نقيمه ليحل محل النسق القائم. والإجابة التي ينطوي عليها ذلك الخبر الأخير هي بيْن بيْن. فقد نتحرك صوب عالم أكثر ديمقراطية ومساواة. غير أننا، من ناحية أخرى، قد نتوجه إلى نسق عالمي جديد أسوأ مما نحن فيه. إن رأيي يقع في منتصف المسافة بين هذا وذاك. فالأمر كله يعتمد علينا، وعلى طبيعة الفعل الأخلاقي والسياسي الذي نقوم به، أفراداً وجماعات».

وبين دفتي هذا الكتاب كذلك، يوجه فالرشتين النقد المرير في أكثر من موضع للنزعة الأورومركزية (Eurocentrism) على الصعيدين المعرفي والسياسي. فقد انطلقت تلك النزعة من أصول استشراقية على هذين الصعيدين، وأعقبها منظور غربي مماثل تجاه المجتمعات الأفريقية والآسيوية. ويرى فالرشتين أن نقده المركزية الأوروبية ولواحقها، إنما هو نقد واحتجاج ضد العلوم الاجتماعية التي سادتها هذه النزعة طيلة تاريخها المؤسسي. ويقر في هذا السياق، بأن نقده هذا، إنما هو امتداد وصدى لما فعله إدوارد سعيد في «الاستشراق» (Said, 1979) وما فعله قبل ذلك بسنوات، أنور عبد الملك في دراسته الريادية عن هذه الظاهرة (Abdel Malek, 1963).

ولا يفوت إيمانويل فالرشتين أن يؤكد في أكثر مؤلفات، بما فيها الكتاب الذي بين أيدينا، الأصول والمنابع الفكرية لمنظوره

السوسيولوجي الماكروي (Wallerstein, 2000). فهو يقر بتأثره العميق بكارل ماركس في التركيز على الاقتصاد السياسي والانعطافات التاريخية الكبرى الناجمة عن التحولات الاقتصادية أساساً. كما لا ينكر الأثر البالغ لمنهجية ماكس فيبر في تحقيب التاريخ الاجتماعي بجوانبه الاقتصادية والقانونية والثقافية على النحو الذي أظهره فيبر في «الاقتصاد والمجتمع»، أو في فهم وتفسير الفعل الاجتماعي من وجهة نظر الفاعل، أو في استخدام مفهوم البيروقراطية الفيبري لتحليل البنى التاريخية. أما الأثر الحاسم الآخر في منظور فالرشتين السوسيولوجي، فيعود إلى مدرسة الحوليات التأريخية الفرنسية التي كان من مؤسسيها فرنان بروديل (Fernand Braudel) ومارك بلوك (Marc Bloch) ولوسيان فيفر (Lucien Fevre)، وأكدت المنهج العلمي الاجتماعي في دراسة تاريخ الحضارات، أكثر من تركيزها على المضامين السياسية أو الدبلوماسية، مع تشديد هؤلاء المؤرخين وأمثالهم على دراسة البنى التاريخية للحضارات البشرية في المدى الطويل الذي يتجاوز الحدث المباشر. كما أن فالرشتين في دراساته عن العالم الثالث، لا يخفي تأثره الواضح بالفكر الثوري الراديكالي فرانتز عمر فانون، وتبنيه العنف في حركات التحرر.

ثالثاً: فالرشتين بين أنصاره ونقّاده

على الرغم من المكانة المرموقة المتميزة التي يمثلها فالرشتين في أوساط المفكرين والمنظرين الاجتماعيين المعاصرين، فقد تعرض بنيانه النظري حول النسق العالمي لسلسة من الانتقادات من عدة أطراف. ومن جملة ما يؤخذ عليه، بصفة عامة، نزوعه إلى التعميمات الشاملة، وتحليلاته التي تستند إلى بيانات ومعطيات نوعية، وعزوفه عن البيانات الكمية والإحصائية والميدانية التجريبية الأمبيريقية. ويأخذ عليه بعض العلماء الاجتماعيين (Brenner, 1977) تركيزه على البعد الاقتصادي في تكوين النسق العالمي، وفي إحداث التغيير الاجتماعي، على الرغم من إقراره بتأثير ماكس فيبر في توجهاته الفكرية، وإهماله كذلك، الدور الجنوسي (Gender) في هذا المجال. وينتقده آخرون (Skocpol, 1979) في عدة نواح، منها نزعته الاختزالية (Reductionism) التي تقصر أسباب التغير الاجتماعي على العامل الاقتصادي وديناميات السوق، واعتباره النسق العالمي وحدة واحدة تشمل الكرة الأرضية بأسرها، من دون تحديد الروابط بين عناصرها ومكوناتها المختلفة. وثمة انتقادات وثمة انتقادات أخرى، تتعلق بإهماله دور الحركات الخضر والحملات الإيكولوجية المدافعة عن البيئة في تحديد المسارات الاقتصادية والاجتماعية.

حاول فالرشتين في بعض الدراسات التي يضمها كتاب **نهاية العالم...**، وفي جانب من مؤلفاته الأخيرة أن يرد، على نحو ما، على عدد من هذه الانتقادات؛ ففي العرض المسمى «مسلمات واستنتاجات» في هذا الكتاب، يقول فالرشتين إن النصف الأول من القرن الحادي والعشرين سيكون أكثر صعوبة

وأكثر تشويشاً، ولكنه أكثر انفتاحاً من أية مرحلة عرفناها في القرن العشرين. ذلك أن الأنساق التاريخية، شأنها شأن الأنساق كافةً، لها أعمار محدودة لها بداياتها، ثم تليها مرحلة تطور طويلة تنتهي إلى زوال، بعد أن تبعد عن نقطة التوازن وتصل حدود التفرع والتشعب غير المحددة أو المعروفة مسبقاً. وقد دخل النسق العالمي المعاصر أزمة الاحتضار، ومن غير المحتمل أن يكون قائماً بعد خمسين سنة من الآن. ويبدو للمراقب أن فالرشتين يريد الابتعاد عن المنهجية الاختزالية والتخصيصية التي عابها عليه نقاده، فيرى أن الوضع الراهن والوضع المقبل، يتطلبان منهجية جديدة في التحليل ترتكز إلى ما يسمى «علم التراكب» (Science of Complexity) الذي تتآلف فيه جملة من العوامل والمسببات والحوافز لإحداث التغير والتطور في بنية الأنساق المستجدة، ولا تقتصر فيه التغيرات على العنصر الاقتصادي فحسب، بل تتجاوزه لتشمل المؤثرات الثقافية والإيكولوجية وغيرها.

جماع القول، إن الجدال والمحاججة والانتقادات والتنويهات قد تستمر حول منظور النسق العالي الذي كان فالرشتين وما زال، أبرز ممثليه ودعاته، غير أن مساهمات هذا المفكر المرموق ستظل، بلا شك، من المعالم الرئيسة والمرجعية في ميدان العلوم الاجتماعية.

المراجع

فالرشتين إيمانويل (٢٠١٥). **انحسار القوة الأمريكية: الولايات المتحدة في عالم من الفوضى**. ترجمة إيزيس قاسم؛ مراجعة طلعت الشايب. القاهرة: المركز القومي للترجمة.

Abdel Malek, Anouar (1963). «L'orientalisme en crise.» *Diogenes*: vol. 44.

Amin, Samir (1990). *Maldevelopment: Anatomy of a Global Failure.* London: Zed Books.

Brenner, Robert (1977). «The Origins of Capitalist Development.» *New Left Review*: no. 104, July-August.

Moore, Jason W. (2011). «Ecology, Capital and the Nature of Our Times». *Journal of World-Systems Analysis*: vol. 17, no. 1.

Said, Edward (1979). *Orientalism*. New York: Vintage Books.

Skocpol, Theda (1979). «The Modern World System». *American Journal of Sociology*: March.

Wallerstein, Immanuel (2000). *The Essential Wallerstein-«Introduction»*. New York: The New Press.

Wallerstein, Immanuel (2003). *The Decline of American Power: The U.S in a Chaotic World*. Oxford: Oxford University Press.

من مؤلفات إيمانويل فالرشتين

(1961). *Africa, The Politics of Independence*. New York: Vintage Books.

(1964). *The Road to Independence: Ghana and the Ivory Coast*. Paris; The Hague: Mouton.

(1967). *Africa: The Politics of Unity*. New York: Random House

(1969). *University in Turmoil: The Politics of Change.* New York: Atheneum

(1972). *Africa: Tradition and Change* with Evelyn Jones Rich. New York: Random House.

(1974). *The Modern World-System, vol. I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York/London: Academic Press.

(1979). *The Capitalist World-Economy*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

(1980). *The Modern World-System, vol. II: Mercantilism and the Consolidation of the European World-Economy, 1600-1750*. New York: Academic Press.

(1982). *World-Systems Analysis: Theory and Methodology* with Terence K. Hopkins et al.. Beverly Hills: Sage.

(1982). *Dynamics of Global Crisis* with Samir Amin, Giovanni Arrighi and Andre Gunder Frank. London: Macmillan

(1983). *Historical Capitalism*. London: Verso.

(1984). *The Politics of the World-Economy. The States, the Movements and the Civilizations*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

(1986). *Africa and the Modern World*. Trenton, NJ: Africa World Press.

(1989). *The Modern World-System, vol. III: The Second Great Expansion of the Capitalist World-Economy, 1730-1840's*. San Diego: Academic Press.

(1989) *Antisystemic Movements*. London: Verso.

(1990). *Transforming the Revolution: Social Movements and the World-System* with Samir Amin, Giovanni Arrighi and Andre Gunder Frank. New York: Monthly Review Press.

(1991). *Race, Nation, Class: Ambiguous Identities* with Étienne Balibar. London: Verso.

(1991). *Geopolitics and Geoculture: Essays on the Changing World-System*. Cambridge, MA: Cambridge University Press.

(1991). *Unthinking Social Science: The Limits of Nineteenth Century Paradigms*. Cambridge, UK: Polity.

(1995). *After Liberalism*. New York: New Press.

(1995). *Historical Capitalism, with Capitalist Civilization*. London: Verso

(1998). *Utopistics: Or, Historical Choices of the Twenty-first Century*. New York: New Press.

(1999). *The End of the World As We Know It: Social Science for the Twenty-first Century*. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

(2001). *Democracy, Capitalism, and Transformation*. Documenta 11, Vienna, March 16, 2001.

(2003). *Decline of American Power: The U.S. in a Chaotic World*. New York: New Press.

(2004). *The Uncertainties of Knowledge*. Philadelphia: Temple University Press.

(2004). *World-Systems Analysis: An Introduction*. Durham, North Carolina: Duke University Press.

(2004). *Alternatives: The U.S. Confronts the World*. Boulder, CO: Paradigm Press.

(2006). *European Universalism: The Rhetoric of Power*. New York: New Press.

(2011). *The Modern World-System, vol. IV: Centrist Liberalism Triumphant, 1789-1914*. Berkeley, CA: University of California Press.

(2013). *Uncertain Worlds: World-Systems Analysis in Changing Times* with Charles Lemert and Carlos Antonio Aguirre Rojas. Herndon, VA: Paradigm Publishers.

(2013). *Does Capitalism Have a Future?*. With Randall Collins, Michael Mann, Georgi Derluguian and Craig Calhoun. New York: Oxford University Press.

Bruno Latour

Enquête sur les modes d'existence: Une anthropologie des Modernes

(Paris: La Découverte, 2012). 504 p. (Coll. «Hors collection Sciences Humaines»)

عائدة بنكريم(*)

باحثة من تونس.

برونو لاتور[١] فيلسوف وإثنوغرافي وعالم اجتماع وأنثروبولوجي فرنسي. تمحورت أبحاثه حول عالم الحداثة واشتغل على مظاهر انحرافاته وتناقضاته. درّس فلسفة العلوم، وأسّس سوسيولوجيا الممارسة العلمية بمفاهيم ومنهجيات، يزعم أنّها أكثر مواءمة للتحوّلات التي تشهدها مُجتمعات ما بعد الحداثة. اشتهر بنقده ثنائيات موضوعي/ذاتي، وثقافي/طبيعي، عبر استعماله مفهوم «العلم قيد الاشتغال» (Latour, 1987). وضع إلى جانب ميشال كالون (Michel Callon) وجان لاو (John Law) نظرية الفاعل ـ الشبكي (ANT)[٢]، ونحت معهما جهازاً مفاهيمياً، مقترحاً مُقاربة بنائية، تستمد أسسها من الأثنوميتودولوجيا لهارولد غرانفلك (Harold Garfinkel) وغابريال تارد (Gabriel Tarde). انتمى إلى مدرسة شيكاغو واشتهر داخل مجال «الدراسات العلمية».

اللافت في مسيرته العلمية، حرصه على أن تمسح أعماله ميادين واختصاصات معرفية مُختلفة: فلسفة العلوم، والتكنولوجيا، والدين، والقانون، والاقتصاد، والسياسة، والفنّ. وفي سبيل مُقاومة تيّار العولمة والنيو ـ ليبرالية، لا يجد لاتور حرجاً من طرح إشكاليات الحداثة والتحديث ونقد تمسّك الغرب بها، واجداً أن الغرب يُعاني أزمة «خلط قيم»، مؤكّداً أنّ الغربيين لم يكونوا أبداً حداثيين

(*) البريد الإلكتروني: benkraiemaida@gmail.com.

(١) برونو لاتور، عالم اجتماع وفيلسوف فرنسي ولد سنة ١٩٤٧ بـ Beaune. التحق بهيئة التدريس في جامعة العلوم السياسية سنة ٢٠٠٦، ليصبح مديراً مساعداً ومديراً علمياً مكلّفاً بالسياسات العلمية والتقييم منذ سنة ٢٠٠٧. بين سنتي ١٩٨٢ و٢٠٠٦ درّس بمركز علم الاجتماع والابتكار CEI، وحاضر كأستاذ زائر، قسم علم تاريخ العلوم في هارفرد. درّس بمعاهد المهندسين CNAM ثمّ l'Ecole des Mines. محاور اهتمامه: سوسيولوجيا العلوم، وفلسفة العلوم الاجتماعية، وأنثروبولوجيا الحداثة.

(٢) <http://www.bruno-latour.fr/taxonomy/term/32>.

بالمعنى الذي اعتقدوا أنّهم عليه. ويعتبر أنّ مُنجزات «الحداثة» أصبحت بالنسبة إلى الغرب أمراً مُقدّساً ومجالاً لا يُسمح بالاقتراب منه، تماماً مثل إنجازات الخميني بالنسبة إلى الثورة الإيرانية، ممّا أعاق قُدرة الغربيين على استنباط آليات تفكير جديدة لتجاوز حالة الشكّ والضبابية التي تترجح داخلها أغلب المجتمعات ما بعد الصناعية. ومن هذا المنطلق، أخضع تجارب المجتمعات الغربية للدراسة الإثنوغرافية، كما فعل علماء الأنثربولوجيا مع الشعوب والقبائل المحلية في أمريكا وأفريقيا وآسيا (ص ٢٥). وجعل من بين أهدافه رفع قسم من الستار الذي يُخفي أكثر المناسك قداسة داخل المجتمعات الحداثية: صناعة العلوم (Latour, 1982) وصناعة القانون (Latour, 2004).

لم يكتفِ لاتور خلال مسيرته العلمية بنقد الحداثيين وعرض تجاربهم وممارساتهم للدراسة الأنثروبولوجية، بل ذهب أكثر من ذلك مُحمّلاً إياهم مسؤولية المخاطر العالمية وقبح العالم؛ فهم، بحسب قوله، لم يستشرفوا الظواهر الإنسانية المُستقبلية، كمخاطر الطاقة والبيئة والاحتباس الحراري التي أصبحت تُهدّد الكون (Zarachowicz, 2015). وأضفوا على الموضوعية والعقلانية «قداسة» حوّلت العلم إلى مؤسّسة غير قابلة للنقد، وجعلت من نتائج العلماء «حقائق» غير قابلة للشكّ، على الرغم من أنّ الكثير من النتائج العلمية أصبحت منذ أكثر من ربع قرن محلّ نقاش، من النووي وغاز الشيست إلى تخصيب الجينات وتهجين الأبقار.

إنّ وجهة نظر لاتور، التي تماهت في آن مع طروحات «علماء اجتماع ما بعد الحداثة»، وتيّار «المضادين للعولمة»، تجد تعبيرها القوي في كتاباته حول البيئة والمناخ، باعتبارهما أهمّ الرهانات السياسية، وفي دعوته الملحّة إلى صناعة السياسي بالمراهنة على أشياء الطبيعة: الأرض، والماء، والبحر والحيوان والغذاء، مُعتبراً أنّ الاحتباس الحراري ليس «حقيقة» وإنّما خياراً سياسياً (Aeschimann, 2010).

سعى لاتور طوال ربع قرن من الكتابة والبحث إلى تحويل أسئلته حول قيم الحداثيين إلى مواضيع «سجالية». وفي جهده للمفاصلة عن التراث المرتوني (نسبة إلى ميرتون) في علم اجتماع العلوم، عمل على زعزعة ثوابت النظرية المرتونية خاصة تلك المتعلّقة بموضوعية العلوم وتأثير الأخلاق الطهرانية على مأسستها. وانتقد بشدّة الإلزامات المعيارية التي عيّنها مرتون، والتي يُشكّل التقاؤها ميزة خاصة بالخُلق العلمي: العمومية والمشاعية والنزاهة والشكّ المنظّم. كما اقترح تصوّراً مُختلفاً للعلاقات بين المتغيرات الاجتماعيات والمتغيرات المعرفية. وحاول، متأثراً بالتقليد الإثنو ـ ميثودولوجي وبالدراسات السوسيولوجية المستوحاة من «البرنامج القوي» الذي أسسه دافيد بلور، (هذا الأخير اقترح برنامجاً بحثياً بُني حول أربعة مبادئ: السببية والتناظر والحيادية والانعكاسية)، إبراز العلاقة بين العلوم والسياسة من جهة، والثقافة والطبيعة من جهة أخرى، ليبيّن كيف يبني العلماء مادياً، ومن خلال ممارستهم اليومية، السياق الذي تأخذ منه نتائج أبحاثهم معنى. ويكون بذلك أسس إلى جانب فولغار (S. Woolgar) وكارن كنور ـ سيتينا (Knorr-Cetina) ومايكل لنش تياراً

بحثياً، يتعيّن بالمصطلح العام «البنائية الاجتماعية» أو «علم الاجتماع البنائي للعلوم» (Latour and Woolgar, 1979).

هكذا، انتقل لاتور من «لم نكن أبداً حداثيين» (Latour, 1991) إلى هذا «البحث حول الحداثيين» ٢٠١٢ (نُشر ورقياً سنة ٢٠١٤)، مُفصحاً هذه المرّة عن مرجعية كاثوليكية بدت واضحة ومُهيكلة، مُتحمّلاً بذلك مسؤولية خيارات إيبيستيمولوجية وأخلاقية وسياسية وميتافيزيقية، كانت إلى هذا الحدّ أو ذاك سبباً في «عدم الاعتراف» الذي واجهته به «الجماعة العلمية» الفرنسية، فقد اعتبر بعضهم أنّ أفكار برينو لاتور تمثّل أحد مظاهر خيانة اليسار الراديكالي الفرنسي لمُفكّري عصر الأنوار، وبخاصة ديكارت، رمز العقلانية الفرنسية (Descamps, 2013). ويصرّح لاتور في أحد حواراته: «إلى حدود سنّ ٦٣ أتلقّى رسائل من باحثين شبّان وقع توبيخهم من طرف أساتذتهم المُشرفين على أطروحاتهم بسبب ذكر اسمي» (صحيفة **ليبيراسيون**، ٢٠١٠).

إذاً، بداية معركة لاتور مع الحداثيين كانت بكتابه المُستفز **لم نكن أبداً حداثيين**، الذي تُرجم إلى أكثر من عشرين لغة، إذ حاول إعطاء معنى مُحدّد لنعت «حداثي» مُستعملاً محكّاً هو العلاقة بين عالم الأشياء (الطبيعة) وعالم الإنسان (المجتمع) (ص ٢٠). في هذا العمل، انحرف لاتور بمنهجه التجريبي ليتخذ مُنعطفاً نظرياً إيبيستيمولوجياً بتوجّهات تفكيكية، مُستنداً إلى تقنيات المُقاربة الأنثروبولوجية. فإلى جانب عنوانه المُستفزّ، يقترح الكتاب الربط بين المُجتمع والعلوم باعتبارها المُشترك الحداثي: «الإنسانية في مواجهة الإله والطبيعة في مواجهة الثقافة». ينتقد لاتور استعمال العلم مؤشّراً رئيساً لقياس الترتيب داخل عالم الحداثة، ويرفض اعتبار أنّ كلّ عطب يُصيب مفهوم العلوم يمثّل تهديداً بإتلاف أجهزة الحداثة برمّتها، وأنّ كلّ خلط بين الوقائع والقيم هو انقطاع وتعثّر والتواء لسهم الزمن ليتحوّل إلى مكمن الأفاعي أي العودة إلى المُقدّس (ص ٢١). لذا فهو يبحث في إمكان وجود صيغ أخرى لنظام الترتيب لتعويض المعايير التي وقع إتلافها، والعالم بصدد غلق قوس الحداثة (ص ٢٢). ذاك هو المبحث الرئيس الذي عالجه لاتور منذ ربع قرن. ويواصل طرحه في هذا التحقيق الأنثروبولوجي والجهاز المُرقمن المصاحب له، مُعتقداً أنّ بإمكانه إتمام العنوان السلبي «لم نكن يوماً حداثيين» بإضفاء شيء من الإيجابية على صياغة العنوان (ص ٢٣). ولذا فهو يضيف إلى السؤال الرئيس أسئلة فرعية: إن لم نكن حداثيين، إذاً، ماذا حدث لنا؟ وماذا ورثنا؟ ومن نحن؟ وما هو مصيرنا؟

أولاً: أنثربولوجيا الحداثيين

داخل هذا السياق المحلّي (قوس الحداثة الغربية المغلق) وبهذا العقل النقدي ـ البنائي، أنهى لاتور في شهر أيلول/سبتمبر ٢٠١٢، النسخة الإلكترونية لعمله المُثير للجدل «بحث في أشكال الوجود. أنثربولوجيا الحداثيين».

يأتي هذا العمل ليُتوّج ببيبليوغرافيا احتوت عشرين كتاباً وأكثر من مئة مقالة أكاديمية، تنقّل فيها لاتور طوال ربع قرن بين نقد الحداثة، وفلسفة العلوم،

وتقويض أسس سوسيولوجيا العلم لروبارت ميرتون (R. K. Merton)، وانتقاد البنيوية التكوينية ومقولتها المركزية: البنية البانية (Structure-structurante) في سوسيولوجيا بيار بورديو، ليصل إلى البحث في إشكاليات المناخ والسياسات البيئية ومخاطر تهجين النبات والحيوان، وعلاقة النيو ـ ليبرالية والعولمة بالاحتباس الحراري[٣].

قسم لاتور التحقيق ثلاثة أقسام. حدّد في فصول القسم **الأول** الموضوع (**الفصل الأول**) والمعطيات الضرورية لإنجاز التحقيق (**الفصل الثاني**). ثم خصص **الفصلين الثالث والرابع** لسؤال مفتاحي حول المعرفة الموضوعية «نريد أن نفهم بأي آلية، وبأي معدّات وضمن أي شروط مادية وتاريخية وأنثروبولوجية يُمكن إنتاج الموضوعية من دون اللّجوء إلى استحضار بعض الحتميات المُتعالية التي تجعل العلم ضدّ الرأي». كما خصّص **الفصلين الخامس والسادس** لمُعالجة سؤال العلاقة بين البناء والواقع، قبل أن يختم هذا القسم بالتوصّل إلى أنّ الحديث عن تعدّد أنماط الوجود يكون فقط بالاحتكام إلى الخيط الناظم للتجارب الإنسانية عبر البحث الأمبيريقي وليس غير الأمبيريقي، مُعلّلاً خياره بأنّ «ديكارت لمّا تساءل عن احتمال أن يكون الناس الذين يراهم في الشارع مجرّد «إنسان آلي» مرتدياً ملابس، كان عليه أن ينزل إلى الشارع ويتأكد بنفسه: «لماذا لا تقرص جلده بإصبعيك؟ أو لماذا لا تعتمد على شهادة خادمك؟ إنّك لن تستطيع وضع حدّ للشكّ من دون النزول من برجك العاجي...» (ص ٦٢)

بعد توضيح الموضوع، واختيار المُقاربة الأمبيريقية مُرشداً موثوقاً لنجاعة، وتحرير البحث من حرج إخضاع الحداثيين إلى التحقيق الأنثروبولوجي، يمرّ المؤلّف إلى القسم الثاني، حيث يستغل تعدّد أشكال الوجود للتخلّص من ثنائية موضوع/ذات (objet/sujet) أو خطأ/صواب (Vrai/Faux). وينطلق من مُعاينة ستّة أشكال وجود اعتمدها أساساً لأنثروبولوجيا مُقارنة من أجل فهم انتشار الأشكال الوجودية وتقلّب قيمها، ورصد الضربات المُضادة التي تلقّتها. وقد توصّل في نهاية هذا القسم إلى ترتيب هذه الأشكال الوجودية واقتراح نظام للتنسيق بينها، نظام سمح له باستكشاف ستّة أشكال وجود أخرى (**القسم الثالث**)، أكثر محلية (غربية)، وأكثر اقتراباً من تصنيفات العلوم الاجتماعية، ممّا سمح له بتذليل أكبر عوائق اعترضت التحقيق وهي تحديد مفهومي المُجتمع والاقتصاد.

الخاتمة العامة لخّصها سؤال: ما العمل؟ فجاءت بسيطة ومُختصرة بسبب ارتباطها بمنصّة البحث ووُجهتها التشاركية. خلال البحث يتحوّل الأنثروبولوجي إلى قائد بروتوكول (وسيط) ليقترح سلسلة «تمثّلات» تُلخّص مجموعة قيم تُعيد تعريف التاريخ المحلّي المخصوص للحداثيين، لكن ـ هذه المرّة ـ داخل مؤسّسات وباستعمال لغة جديدة. وهكذا، بحسب لاتور، تتحقّق الالتفاتة نحو «الآخر» من أجل التفاوض حول القيم المُشتركة التي تسمح بمواجهة اقتحام المُعَوْلم للكون.

---

(٣) <http://www.fnac.com/Bruno-Latour/ia7432>.

التقديم يُخبر عن تخطيط مُتوازن: مُقدّمة وستة عشر فصلاً موزّعة على أقسام ثلاثة وخاتمة مُختصرة، وفهرسة مُفصّلة لما يتضمّنه الكتاب. على هامش النصّ سلسلة من الجمل الإرشادية، إلى جانب وثائق ومُعطيات وبيبليوغرافيا وملاحق مُتوافرة على الشبكة العنكبوتية (موقع إلكتروني مخصوص)، وأسماء لأعلام ومرجعيات وشكر وامتنان لرفقاء درب، إلى جانب عدد كبير من الاستشهادات المدعومة بالمراجع، مع الصرامة في التدقيق المرجعي، حين يتعلق الأمر باستحضار فصول من التوراة.

الأكثر إثارة بالنسبة إلى القارئ، وبخاصة ذاك الذي لم يتعوّد الإبحار مع «لاتور»، هو التقنية التي استعملها لإنجاز هذا التحقيق، حيث وضع جهازاً Dispositif مُرقمناً، يُقدّم للقارئ بوصلة بعقارب دقيقة تُوجّه خطواته، وهو يتجوّل بين مُختلف فصول الكتاب (ص ١٠).

ثانياً: جهاز التحقيق ومُختبره

وُضعت على رُكح مسرح «بحث في أشكال الوجود» خمسة كائنات: الراوي، والمُحقّقة الأنثروبولوجية (المُتخيّلة) التي يهدف لاتور، على لسانها، إلى إعادة رسم منظومة قيم المجتمعات الغربية، انطلاقاً من التحقيق الميداني، والحداثيين أو المُخبِرين الذين قدّمهم الراوي في شكل كائن جماعي، ومن ضمنهم الراوي والمحقّقة، والكائن الرابع أو الشخصية المركزية «Gaïa» (Latour, 2015) ـ إله ما قبل وجود الأرض» «Anthropocène. أمّا الكائن الخامس، فهو القارئ الذي أشركه المؤلّف في هذا التحقيق باعتماد أسلوب تقني مُبتكر عبر وضع منصّة بحثية (موقع إلكتروني)[٤]، مدعومة من المجلس الأوروبي للبحث العلمي «Conseil Européen de la Recherche»)، تسمح للقارئ، ليس فقط بالقراءة والاطلاع على الهوامش والمراجع والفهرسة والمفردات والوثائق والأدبيات الإضافية، ولكن أيضاً بالمشاركة في تمديد التحقيق وتجديده وإضافة وثائق ومصادر وشهادات جديدة. وكذلك ـ وهو الأكثر أهمية ـ باستغلال إمكان إعادة صوغ الأسئلة وتعديل وجهة المشروع. وبهذا، وبحسب قول لاتور، يكون «المُختبَر مفتوحاً على مصراعيه لرصد اكتشافات جديدة» (ص ٦)، ويفتح ورشات عمل مُتتالية تسمح للمبحوثين بإعادة تعريف أنفسهم بأنفسهم.

قد يدفع الجهاز المُعقّد القارئ إلى التساؤل حول الفائدة التي تحصل له حين يتحوّل إلى مُحقّق، وعن الهدف من إشراكه في إعادة تعريف القيم التي يتمسّك بها. تلك وضعية قد تكون غير مريحة بالنسبة إلى الباحث الأنتربولوجي، لأنّ مهمّته لا تشتمل على تفسير ما توصّل إليه من نتائج وإبلاغها إلى مجتمع البحث أو إقناع المبحوثين بتلك النتائج. والمفارقة الأهم تكمن في استعمال مقاربة أنثروبولوجية، ينجزها باحثون خياليون. غير أنّ هذا ليس غريباً عن لاتور، فقد سبق أن استعمل ـ رفقة فولغار ـ في بحث مشترك حول «حياة المختبر» (La Vie de laboratoire) (Latour and Woolgar, 1988) ملاحظاً خيالياً. ألا

(٤) <http://www.modesofexistence.org/>.

يُعبّر هذا عن التناقض بين خطاب يدعو إلى التوصيف الدقيق للممارسات من خلال التجربة الميدانية والملاحظة بالمشاركة، وبين استعمال جهاز بحثي مُتخيّل، وبخاصة في هذه المسرحة للتحقيق الأنثربولوجي؟

يرى لاتور أن «لا بأس من ضبابية التفاصيل من أجل رؤية واضحة لكامل المشهد» (ص ٤٧٦). ويضيف أننا لم نعد نحيا زمناً يسمح بالتفكير بهدوء، في نظام «كوسموسياسي» يُبنى على أنقاض «دستور الحداثة»، إذ هناك حاجة مُلحّة إلى وضع خطّة فعل لمواجهة التحوّلات الكونية (ص ١٢). لذا يكون من المُفيد تجهيز التحقيق ببروتوكول دبلوماسي كَوْني، قد يُساعد على منع تفكيك الـ «Gaïa» أي الأرض، وكل ما عليها ومَن عليها. وفي ذلك، يرى لاتور أنه من الضروري تقسيم المهام، لذلك فهو يُفوّض آخرين من أجل الذهاب للتحقيق عن قرب (Latour, 2011). وبهذا التمشي، أراد لاتور أن يفتح فضاء للنقاش والتفاوض. فهل ينجح في نقل القارئ من وضع المُتلقّي إلى وضع الشريك؟

ثالثاً: الشكل الوجودي للتحقيق: التمشّي التشاركي والذكاء الجماعي

حرر لاتور جهاز التحقيق من قلق الانضباط إلى مناهج وقواعد كتابة التقارير الأكاديمية، وكذا من ضرورة استعمال لغة سوسيولوجية مخصوصة، طالما عبّر عن انزعاجه من قيودها «علينا أن نقاوم فكرة أنّ المُفردات التي تُدجّج لغة الفاعلين يُمكن ترجمتها إلى عدد محدود من المفاهيم التي يحتويها قاموس علماء الاجتماع (...) حتى تتيسر لنا ممارسة علم اجتماع التجميع (La Sociologie de l'association)، يجب أن تكون لدينا شجاعة عدم تعويض صيغة غير معروفة بمُفردات مُجدولة» (Latour, 2006: 69).

من هذا المنطلق، رسم لاتور صورة مُتخيّلة لبطلة التحقيق: الباحثة في الأنثروبولوجيا، التي ساعدها «الحداثيون» في تحديد ميدان بحثها، ليتمحور شُغلها حول البحث في السمات الخصوصية لكلّ من «العلماء» و«رجال القانون» و«السياسيين»، واستكشاف طبيعة القيم التي تتدفّق بين الروابط والوصلات، وهي تتجوّل بين عوالم مبحوثيها وتتبّع آثار ممارساتهم وأقوالهم، تلتقط سلاسل «القيم» التي يمسكون بها وتمسك بهم: فـ «الموضوعية» مثلاً قيمة رئيسة بالنسبة إلى الممارسة العلمية، و«الثقة» قيمة أخرى بالنسبة إلى الممارسة الدينية، و«الحقيقة» قيمة مركزية بالنسبة إلى القانون (ص ٦٨).

في البداية، استعارت الباحثة مفهوم الخارطة الجغرافية لتحديد مجالات تحرّكها. وبدت لها الحدود مرسومة بدقّة، والمساحات ألوانها فاقعة، فلا مكان للخلط بين الدين والعلم أو القانون والسياسة. ولكن سريعاً ما شوّش كلامُ مبحوثيها هذا الوضوح، حين كشفوا عن ارتباك الحدود وبهتان الألوان. فالعلم غمرته السياسة، وهذه الأخيرة تستعمل مواد من القانون للإقناع والبرهنة، والقانون بات هو ذاته ملجأ الفارين من هيمنة التفسير الاقتصادي، وهكذا دواليك. على ذلك، تستنتج الباحثة ـ ومن دون عناء كبير ـ اللامعنى في مفهوم المجال. بحيث يتبين

لها أن خيار المجالات لم يكن صائباً، فتسأل: كيف التوصّل إلى علامات إرشادية تُبدّد الغموض؟ ماذا لو حالفها الحظّ واعترضها مفهوم «الشبكة» أو «الفاعل ـ الشبكي»؟ (ص ٤٢) لقد تجاوز لاتور مفهوم الشبكة باعتبارها فاعلاً، كما كان قدّمها في نظرية الفاعل ـ الشبكي (Latour, 2006: 205)، ليحوّلها في هذا التحقيق إلى شكل وجود من بين الأشكال الأخرى!))

ههنا، أخذ لاتور يُرصّف الأفكار الواحدة تلو الأخرى، مُعيداً صياغة خياراته القديمة: قدّم الشبكة، والفاعل ـ الشبكي والمُختبر لتحلّ محلّ الحقل أو المجال، وجعل التحقيق الميداني التقنية الفضلى لاستكشاف الممارسات والتمثلات الكامنة خلفها، مُعللاً ذلك بـ «أنّ مفهوم الحقل يفرض على الباحثة الوقوف في مكانها ومعاينة الجميع يتحرّك حولها بشكل غير مفهوم، بينما مفهوم الشبكة يجعلها تتحرّك بحرية أكبر، مما لدى أولئك الذين تتتبّع أفعالهم» (ص ٤٣). وهكذا يتدرّج لاتور في عرض مشروعه ممسكاً الخيط من أوّله مُتحكّماً في تسلسل الفصول وانسياب الأفكار، لتتسرّب بين الفقرات مفاهيم جديدة (Préposition-Double Clic) جاعلاً من جهازه الدبلوماسي الناطق باسم Porte parole أو الوسيط Médiateur الذي يعيد بواسطته تعريف النواة الصلبة لمشروعه، البنائية والنسبية المنسّبة.

رابعاً: لغة مخصوصة ومفاهيم مُبتكرة

لإنجاز هذا العمل، اعتمد لاتور على نتائج البحوث الميدانية التي راكمها خلال تجربة معرفية تواصلت أكثر من ربع قرن. نقطة البداية أطروحة دكتوراه، درس فيها الدين انطلاقاً من التفاسير ١٩٧٣ ـ ١٩٧٥. ثمّ، وأثناء قيامه بالخدمة العسكرية بأبيدجان في سبعينيات القرن الماضي، بدأ يُفكّر في دراسة ما عاينه من مؤشّرات ظهور «جبهة تحديث» نيو ـ استعمارية نموذجية. وحتى يفهم قوّة الظاهرة وسرعة انتشارها، قرّر إنجاز دراسة مُقارنة لأماكن إنتاج الحقيقة أو ما يُتصوّر أنه كذلك. خلال مسيرته البحثية، أخضع الدين (Latour, 2002) والعلم والطبيعة (Latour, 1999) والتقنية والابتكار والقانون (Latour, 2004) والاقتصاد إلى الدراسة الإثنوغرافية (إثنوغرافيا غير خاضعة للقواعد، بحسب تعبيره)، ليصل إلى هذا التحقيق: أنتربولوجيا الحداثيين، «هذا العمل يُلخّص تحقيقاً أقوم بإنجازه بكلّ مثابرة منذ ربع قرن» (ص ٦). وبالفعل، يكتشف المطّلع على أعمال لاتور أنّ أغلب مواضيع فصول الكتاب أثيرت في كتاباته السابقة: صناعة الوقائع العلمية، وصناعة القانون، وهيمنة المعرفة العلمية على المعرفة الدينية، والمخاطر البيئية التي أنتجتها العولمة، والدعوة الملحة لحماية الـ «Gaïa» بوضع سياسات كونية لإدارة الطبيعة. ويأتي هذا التحقيق بحسب قوله، لإعادة صياغة الأسئلة ومواصلة البحث والتفاوض حولها، وتقديم صيغة أخرى لتعريف قيم الحداثيين، وفي مقدّمها «الموضوعية». ويثمّن لاتور هذا التحقيق لأنه بحسب رأيه، يسلّط الضوء على أشكال وجود أخرى لم يسمح لها السياق «الحداثي» بالبروز، كالدين والسياسة والقانون والفنّ، التي سحقتها عربة جلالة

العلوم، ولكن اليوم يُمكن نشر قيمها بصورة مُريحة.

بحسب لاتور، جميع أسئلة الأنثروبولوجيا التاريخية والمُقارنة تبدأ بالتحقيق المُعمّق في حداثة بصدد الانتهاء (Latour, 2004)، معتبراً أن هذه الأسئلة في حالة إعادة صياغة متواصلة، لأنها في ارتباط وثيق مع التطورات التي تشهدها المُجتمعات الحديثة، «منذ أكثر من ربع قرن، تتوسع السجالات العلمية والتكنولوجية وتنتشر كمّياً ونوعياً، لتشمل المناخ والبيئة» (ص ٢١). وقد جعلت منه تجربته الثرية خبيراً في ممارسة الميدان ودراسة الوقائع وتحليلها وهي تُبنى. كما مكّنته كتابة التقارير التوصيفية (Les Comptes rendus) من بناء لُغة معرفية مخصوصة (Métalangage) (ص ٣٣). وفي ذلك، فهم دقيق لمنطق اللغة واستدعاء للمعاني الدلالية وربط لها بالفصائل الشكلية (استعمال الحرف الكبير، أو الحرف المائل، أو وضع الكلمة بين مزدوجين...).

لقد أثرى لاتور الممارسة السوسيولوجية المعاصرة، وبخاصة سوسيولوجيا الممارسة العلمية، بإضافة مجموعة مفاهيم ومصطلحات إجرائية: الفاعل ـ الشبكي (l'acteur réseau)، والفعَلَة (actants)، والعُلبة السوداء (Boite noir)، وحرّر اللغة من قيود «الأكاديمي» و«السوسيولوجي»، وطوّعها للغة المبحوثين ليُساهموا بلغتهم البسيطة في إعادة تعريف قيمهم وتحديد هوياتهم. كما وسّع، مع ميشال كالّون، ومادلان أكريش (Madeleine Akrich) استعمال أنموذج الترجمة الذي وضعه ميشال سار (Serres, 1974) وطبّقه داخل مجالات علمية مختلفة (العلوم والتقنية والسياسة...)، وذهب إلى إطلاق تسمية «سوسيولوجيا الترجمة» على «سوسيولوجيا العلوم» (Akrich, Callon et Latour, éds., 2006).

خامساً: إعادة السوسيولوجيا أو باراديغم جديد أو تدرج في الاستبدال الانتقائي؟

ترسم الأعمال والمناقشات التي عرض لها لاتور في كتبه ومقالاته صورة عن تنوّع المباحث التي منها تبلور مشروعه. غير أنّ هذه الصورة تطرح في الآن نفسه عدداً من التساؤلات: أولاً من حيث النتائج: هل توصّل لاتور من خلال تقاريره حول تجارب الحداثيين إلى إعادة بناء «منظومة قيم» مُقاوِمة لـ «غرب حين يتكلّم عن نفسه، يكون ناقداً أو مُمجّداً» (ص ٤٠)؟ ثمّ من حيث المنهج: هل الإثنو ـ ميثودولوجيا هي بحدّ ذاتها المقاربة الأكثر مواءمة لعرض وتحليل ما يحدث داخل المجتمعات الحديثة؟ وأخيراً، من حيث طبيعة التفسير السوسيولوجي: هل يُمكن أن يقدّم التوصيف نفسه باعتباره تفسيراً؟ أي ألا يقودنا نقد السوسيولوجيا التقليدية إلى الذهاب نحو الإفراط في التوصيف؟

لقد كان لاتور رائداً في تأسيس «أنثروبولوجيا العلوم»، وفي «إثنوغرافيا المختبرات» لكن بقيت أعماله محصورة بين علماء يشتغلون على مواضيع متماثلة، ويعرف بعضهم بعضاً، وبقي هو خارج الجماعة العلمية السوسيولوجية الفرنسية بسبب احتكار المدرسة الدوركايمية للجامعة، لكن أيضاً بسبب غياب «استراتيجية بحثية»

عند لاتور. ولعلّ هذا ما يُفسّر مروره بمرحلة طويلة من التجاهل، قبل أن يُنجز تحقيقه الأخير حول الحداثيين.

قد يكون لاتور انتبه إلى ضرورة وضع استراتيجيا للفت الانتباه نحو مشروعه، فجهّز بحثه بتقنيات مُبتكرة، وانطلق من مسألة محدّدة، لأنّه يعلم أنّ مُعالجة هذه المسألة تفتح الطريق أمام مناقشة مسائل أخرى، فاختار أن يُركّز انتباه القارئ (المُشارك في التحقيق) على موضوعة «تخليط القيم بالوقائع» في إجابة الباحث، والتي أثارت استياء لاتور واستغرابه، حتى يضمن تجنيد أكبر عدد ممكن من القرّاء بتشريكهم في وضع الأسئلة وإثرائها. وهكذا، يستطيع تطوير التحقيق باتجاهات مُتعدّدة. وينعكس اختيار هذه الاستراتيجية في طبيعة التجهيز التقني المُستخدم، ويتبدى تأثير الاستراتيجية أيضاً في طريقة استجابات مجموعات القرّاء لاكتشاف أنفسهم. فهل نجح لاتور في الربط بين استراتيجية البحث والجهاز المُبتَكَر؟

انطلق الكاتب من نادرة حول سؤال مُستفزّ وُجّه إلى باحث في علم الأرصاد الجوية. السؤال طُرِح من طرف مجموعة صناعيين فرنسيين، هدفهم التشكيك في أهمية دور البشر في التغيرات المناخية والاحتباس الحراري: «لماذا علينا أن نعتقد في نتائج أبحاثك؟». للإجابة عن السؤال، قفز الباحث على مبدأ اليقين العلمي (Certitude) ليعتمد خطاب الثقة (Confiance): «إن كنّا لا نثق في المؤسّسة العلمية، فهذا خطير» (ص ١٥). شكّلت إجابة الباحث المدخل الأفضل لبناء مشروعية التحقيق في تجارب الحداثيين. إنّ استخدام باحث فرنسي من الـ «كوليج دي فرانس» كلمة «ثقة» في موضوع سجالي يعود بالنظر إلى مجال العلوم الصحيحة واستعمال أحد الفاعلين الاقتصاديين المهتمين بمسألة البيئة والتنمية المستدامة، مُفردة «اعتقاد» (Croyance) للتعبير عن تفاعله مع النتائج العلمية التي توصّلت إليها مراصد المناخ، يُعتبر أمراً مفاجئاً ومثيراً للاستغراب، بحسب لاتور. أليست الموضوعية العلمية تستدعي إجابة تستند إلى وقائع مكمّمة ونتائج محسوبة بدقّة؟

إنّ استعمال مصطلحات من قبيل «ثقة» و«مؤسّسة» و«اعتقاد» عادة ما تُزعج عقلانية الحداثيين وتُنتج ردود فعل غاضبة من طرف الذين تعوّدوا مُحاربتها وازدراءها (ص١٩). كيف يُمكن تفسير هذا التناقض، صلب «المؤسّسة العلمية»؟ ويُضيف لاتور «نشعر أنّ السؤال حول العلوم معقّد، ويجب التحقيق بأشكال جديدة حول آلة صناعة الموضوعية» (ص ١٨)، قبل أن يخلص إلى القول «هذه الحادثة تجعلنا نفهم الحاجة الملحّة للتحقيق حول المكانة التي يجب أن نعطيها للكلمة المفتاحية «مؤسّسة» وبشكل خاص «المؤسّسة العلمية» (...) وإن أَلْتزم بالقيام بهذا فلأننا عاينا، في إجابة الأستاذ، تناقضاً وتوتراً بين القيمة التي أراد الدفاع عنها ـ الموضوعية ـ والتقرير الذي استعمله لتعريفها» (ص١٩).

هكذا، استخدم لاتور المجادلة التي ولّدتها هذه النادرة لكي يُعبّر عمّا يرى أنّه السهم الذي خلط «القيم بالوقائع». ويتساءل «لماذا لا تصمد العديد من القيم أمام الانتقادات الموجّهة لها؟» ليجيب: «بسبب ظاهرة أعمل على توثيقها منذ بدأت التحقيق الميداني في أفريقيا، بداية

السبعينيات، والتي نُطلق عليها تسمية «غلق قوس الحداثة»... القادم هو الاختيار بين الحداثة أو البيئة» (ص ٢٠).

إذاً، حين ينتقل لاتور من معاينة النادرة إلى تحليلها، يُبرز أهمية بحثه وأهدافه. ولا يترك أي مجال للشكّ في دينامية بحثية تبدو فيها الوقائع كأنها المحرّك الوحيد لإنجاز هذا العمل. «بما أنّ الهدف هو القيام بجرد لعالم الحداثيين وتجاربهم حتى نفهم من نحن وماذا ورثنا...» (ص ٢٤).

ويشكّل الجهاز الذي وضعه لاتور مثالاً للمقاربة السوسيو ـ بنائية، حيث يقول: «أنا متأكّد أنّي أخطأت في محاولاتي السابقة لوضع بدائل لقيم الحداثة... والخطأ بتّاء لأنّ الدبلوماسي لا يكون على صواب وهو يتحرّك بمفرده...» لذا يحتوي البحث على هدف مُزدوج. فهو ـ **أولاً** ـ يُقدّم تقريراً حول الحداثيين، وهو يمثل ـ **ثانياً** ـ وبشكل من الأشكال، معاهدة «بداية سلام». فهل يمكن أن تُستعمل الإنثروبولوجيا المقارنة كمقدّمة للتفاوض الكوني حول مُستقبل القيم الإنسانية التي أنتجتها الحداثة، وكانت في الوقت ذاته سبباً في انهيارها؟ يرى لاتور أنّ التفكير الهادئ هو ما يدفع إليه هذا التحقيق بتسليط الضوء على الكثير من المواضيع غير المُتوقّعة، وباستعمال مقارنات بين ثنائيات تتنازع قيمها، الدين والعلم مثلاً، أو السياسة والقانون... فإلى أين سيأخذنا هذا التحقيق؟

خاتمة

على الرغم من أن أغلب الخيارات النظرية والمنهجية والميتافيزيقية التي اعتمدها لاتور قد جرى انتقادها بشدّة من قبل (دوبوا، ٢٠٠٨)، إلّا أنّ عمله الأخير لاقى ترحيباً داخل الوسط الثقافي والإعلامي الفرنسي، وذهب بعضهم إلى اعتباره «أحد الوجوه الثقافية البارزة في عصرنا» (Maniglier, 2012). وأصبح اسمه يتصدّر منذ سنة ٢٠١٢ الصحف والمجلّات المختصّة. ومع ذلك، يبدو أنّ الوقت ما زال مبكّراً اليوم لمعرفة انعكاسات المدوّنة اللاتورية على المنازعات القديمة داخل مدارس علم الاجتماع الفرانكفوني بعامة.

أما على مستوى ممارسة البحث السوسيولوجي المغاربي (المغرب والجزائر وتونس وموريتانيا)، فإنّ التفاعلات لا تزال مُتباعدة. أغلب روّاد علم الاجتماع في المغرب العربي نهلوا من الثقافة الغربية برافدها الفرنسي، وقد تلقى معظمهم دراساتهم العليا في فرنسا، أو على أيدي من تتلمذ فيها. وبهذا المعنى، بقوا مُتأثّرين بالسائد في الخطاب المعرفي الفرنسي. ويرى الكثير من الأنثروبولوجيين، أنّ «الخطاب الأنثروبولوجي الذي تمّ تأسيسه في المرحلة الاستعمارية ما يزال هو الخطاب السائد بعد الاستقلال، وما يزال يعتمد الأسس التي نهضت عليها الأنثروبولوجيا في الماضي» (Pels, 1997: 163-183). غير أن مآلات هذا التخصّص اليوم، أصبحت محلّ نقاشات حادّة. على أنه قد يكون من الصعب والمبكر الآن الحديث عن إمكانية تحرير السوسيولوجيا من المقاربة الشمولية والنسقية للدوركايمية أو للنظرية الماركسية التي هيمنت خلال السبعينيات من القرن الماضي، ومن تأثير سيميولوجيا رولان بارت وجان بودريار، وإن كان الإنتاج الأنثربولوجي في المغرب

الأقصى نفسه متحاوراً مع الأنثروبولوجيا الأنغلوسكسونية، وكانت بعض الأعمال قريبة من الأنثروبولوجيا الثقافية.

في هذا السياق، لا يمكن لعلماء الاجتماع المغاربة، الذين وجدوا أنفسهم في مواجهة ظواهر ثقافية تتجاوز التخصّصات التقليدية ووجّهوا اهتمامهم نحو أنثروبولوجيا ما بعد استعمارية، أن يبقوا خارج السجال والحوار والتموقع النظري تجاه المدوّنة اللاتورية.

المراجع

دوبوا، ميشال (٢٠٠٨). **مدخل إلى علم اجتماع العلوم**، ترجمة سعود المولى. بيروت: المنظمة العربية للترجمة.

Aeschimann, Eric (2010). «Le Climat mis au vote.» *Libération*: 20 décembre, <http://www.liberation.fr/terre/2010/12/20/le-climat-mis-au-vote_701827>.

Descamps, Fabrice (2013). «Bruno Latour et la postmodernité.» <https://www.contrepoints.org/2013/01/06/110440-bruno-latour-et-la-postmodernite>.

Latour, Bruno (1982). *La Science telle qu'elle se fait, une anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise.* Préface avec Michel Callon. Paris: Editions Pandore.

Latour, Bruno (1987). *Science in Action: How to Follow Scientists and Engineers through Society*. Cambridgr, MA: Harvard University Press.

Latour, Bruno (1991). *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (1999), *Politiques de la nature*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (2004). «Le Rappel de la modernité - approches anthropologiques.» *Ethnographiques.org*, no. 6, novembre [en ligne]. <http://www.ethnographiques.org/2004/Latour> (consulté le 30/4/2017)

Latour, Bruno (2004). *La Fabrique du droit, une ethnographie du Conseil d'État.* Paris: Éd. La Découverte (Coll. Sciences humaines et sociales).

Latour, Bruno (2006). *Changer la société, refaire la sociologie*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno (2015). *Face à Gaïa. Huit conférences sur le Nouveau Régime Climatique*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond, La Découverte.

Latour, Bruno and Steve Woolgar (1979). *Laboratory Life: The Social Construction of Scientific Facts.* London: Sage.

Latour, Bruno and Steve Woolgar (1988). *La Vie de laboratoire: La Production des faits scientifiques*. Paris: La Découverte.

Latour, Bruno. (2002). *Jubiler ou les tourments de la parole religieuse*. Paris: Les Empêcheurs de penser en rond.

Madeleine Akrich, Michel Callon et Bruno Latour (éd.) (2006). *Sociologie de la traduction: Textes fondateurs*. Paris: Mines ParisTech, les Presses, «Sciences sociales». Textes rassemblés par le Centre de sociologie de l'innovation, laboratoire de sociologie de Mines Paris Tech.

Maniglier, Patrice (2012). «Qui a peur de Bruno Latour?.» *Le Monde*: 19/9.

Pels, Peter (1997). «The Anthropology of Colonialism: Culture, History and the Emergence of Western Governmentality.» *Annual Review of Anthropology*: vol. 26.

Serre, Michel (1974). *Hermès III, la traduction*. Paris: Éditions de Minuit.

Zarachowicz, Weronika (2015). «Bruno Latour, philosophe: «L'écologie, c'est le CO_2, mais aussi le capitalisme, la modernité...». » *Idées* (30 novembre), <http://www.telerama.fr/idees/cop21-bruno-latour-philosophe-l-ecologie-c-est-le-co2-mais-aussi-le-capitalisme-la-modernite,134234.php>.

الشيخوخة في أفريقيا: واقع وتحدّيات

الدار البيضاء، ٢٢ ـ ٢٣ أيلول/سبتمبر ٢٠١٦

مصطفى قمية(*)

أستاذ علم الاجتماع، جامعة شعيب الدكالي ـ الجديدة، المغرب.

احتضنت قاعة الندوات في كلية العلوم القانونية والاقتصادية والاجتماعية في مدينة الدار البيضاء، يومي الخميس والجمعة، ٢٢ ـ ٢٣ أيلول/سبتمبر ٢٠١٦، ندوة دولية (كانت لغة الندوة هي الفرنسية) من تنظيم جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، والجامعة الدولية بالرباط، و«المجموعات البحثية الدولية» «Vieillissement en Afrique». وكان موضوع الندوة هو: *Politiques publiques, Solidarités et vieillissement en Afrique*

شارك في هذه الندوة باحثون من المغرب والجزائر والسينغال وكندا وفرنسا وإيطاليا. وكانت البحوث المُقدمة في مجملها بحوثاً سوسيولوجية، زاوجت بين التنظير والممارسة الميدانية. وقد تناولت مواضيع متعددة ومتنوعة تمس المسنين في مختلف جوانب حياتهم. ومن المواضيع التي تم التطرق إليها في هذه البحوث: التغذية، والحالة الصحية، والمكانة الاجتماعية، والتضامن، والتقاعد، وتدبير الوقت، وغيرها.

ونظراً إلى أن قراءة البحوث التي قُدمت في هذه الندوة قراءة عمودية، من خلال عرض العناصر الأساسية في كل بحث، شيء قد يحتاج إلى أكثر من تقرير، وبخاصة أن عدد البحوث المقدمة كان كبيراً، فإنني ارتأيت إعداد «قراءة أفقية» لهذه البحوث.

ولعل أول ملاحظة يجب تسجيلها، هي تأكيد البحوث أن الشيخوخة ظاهرة مركبة ومعقدة، ويصعب تناولها من جانب علم واحد فقط. فإضافة إلى أنها ظاهرة بيولوجية، فهي ظاهرة نفسية، واجتماعية أيضاً. وعليه، يمكن تناولها من جانب البيولوجيا والطب وعلم النفس وعلم الاجتماع والأنثروبولوجيا.

وقد أكدت البحوث أن المجتمعات الأفريقية تسير، شيئاً فشيئاً، في اتجاه الشيخوخة. صحيح أن الهرم السكاني في هذه الدول يشهد أنها ما تزال «مجتمعات شابة»، لكن الإحصاءات التي تنشرها المؤسسات الوطنية الرسمية والدولية، تؤكد أن هناك انتقالاً ديمغرافياً يسير في اتجاه انخفاض مضطرد في عدد الولادات، وارتفاع مستمر في أمد الحياة.

وعلى العموم، تبين الإحصاءات أن نسبة الشيخوخة في أفريقيا، لم تصل بعد إلى عشرة بالمئة من إجمالي عدد السكان. لكن ما تطرحه الشيخوخة من مشاكل، وعلى مستويات مختلفة، يقتضي، على الأقل، إجراء بحوث ودراسات، وعقد ندوات ولقاءات، لمناقشة قضايا الشيخوخة، وما تطرحه على المجتمع من تحديات.

بالنسبة إلى وضعية المسنين في المجتمعات الأفريقية أكدت البحوث أنه من الضروري، في البداية، تأكيد أن المسنين ليسوا فئة متجانسة، وتالياً، لا يمكن الحديث عن وضعية واحدة مشتركة بينهم جميعاً. ذلك أن المسنين لا ينتمون إلى الجنس نفسه، ولا إلى المجال الجغرافي نفسه، ولا إلى الطبقة الاجتماعية نفسها، ولا إلى غيرها. ولعل هذا ما يسمح بإمكان الحديث عن «شيخوخات» (بصيغة الجمع) بدلاً من «شيخوخة» (بصيغة المفرد).

في كل الأحوال، يمكن القول، اعتماداً على البحوث المُقدمة، إن وضعية المسنين في أفريقيا سلبية من جوانب معينة، وبخاصة على المستوى المادي، حيث لا تستفيد الأغلبية العظمى من المسنين من التقاعد، ولا سيَّما في العالم القروي، أو الذين يشتغلون في القطاع غير المهيكل، إلى جانب ضعف البرامج الحكومية الموجهة لهذه الشريحة الاجتماعية، وهو ما يتجلى، على سبيل المثال، في التغطية الصحية التي لا تشمل كل المسنين.

لكن هذا القول لا ينفي وجود جوانب إيجابية للشيخوخة في أفريقيا. فالمسن في أفريقيا ما يزال يتمتع بمكانة اجتماعية «متميزة»، فقدها المسن في المجتمعات الغربية إلى حد معين. هذه المكانة الإيجابية تخص المسنين من الرجال والنساء على حد سواء، وإن بصورة متفاوتة.

من جهة أخرى، ما تزال الأسرة تعتبر الاهتمام بالمسنين من بين مسؤولياتها الأساسية. يبدو الأمر كما لو أن هناك اتفاقاً ضمنياً ساري المفعول بين الأجيال: آباء يلدون ويهتمون بأطفالهم الذين يطالبون، في المقابل، بالاهتمام بآبائهم عندما يبلغ هؤلاء عمر الشيخوخة.

بيد أن هذا لا يعني أن الأسرة الأفريقية متماسكة بما فيه الكفاية، ومعزولة تماماً عما تعرفه الأسرة في العالم ككل. لقد عرفت الأسرة الأفريقية بدورها مجموعة من التغيرات، سواء على المستوى المورفولوجي أو على المستوى القيمي. فمع تراجع الأسرة المركبة وهيمنة الأسرة النووية، لم يعد المسنون يحظون بالقيمة نفسها التي كانت لهم في السابق. كما أن مفهوم التضامن فقد معناه القديم.

في هذا الصدد، تحدث بعض الباحثين عن اضمحلال التضامن داخل الأسرة، بينما أكد آخرون أنه من الصعب القبول بفكرة اضمحلال التضامن. كل ما في الأمر هو أن «أشكاله» تغيرت عما كانت عليه في السابق. كان التضامن في السابق «داخلياً» وصار، في الوقت الراهن، يميل إلى أن يصير «خارجياً»: لم يعد الأبناء يتكفلون بآبائهم بأنفسهم، وإنما يكلّفون من ينوب عنهم للقيام بهذه المهمة مقابل مبلغ مادي متفق عليه.

إن الاهتمام بالمسنين داخل الأسرة أمر صعب جداً، وبخاصة بالنسبة إلى المسنين الذين يعانون عجزاً، أو أمراضاً مزمنة. وفي هذه الحالة، يجب الاهتمام بتقديم «تكوين» لأفراد الأسرة يمكن أن يساعدهم على تدبير مختلف المشاكل التي تواجههم في علاقتهم اليومية مع هؤلاء المسنين.

هذا، ويبقى من الضروري تأكيد أن الأسرة الأفريقية لم تعد قادرة على التكفّل بالمسنين. وهي تميل، شيئاً فشيئاً، إلى التخلي عن هذا الدور الذي ظل يعتبر، لوقت طويل، من بين أدوارها التقليدية. ولذلك أشار الكثير من البحوث إلى ضرورة «مأسسة» التكفل بالمسنين، والعناية بهم. وهنا يبرز دور الدولة.

هذا يعني، من بين ما يعنيه، أن الشيخوخة يجب أن لا تبقى «شأناً خاصاً»، وإنما يجب أن تتحول إلى «شأن عام»؛ فالمسنون، هم في نهاية التحليل، مواطنون. ولهم، مثل غيرهم من المواطنين، حقوق على الدولة أن تحميها. ومن أول هذه الحقوق الحق في حياة كريمة.

وفي هذا الصدد، عملت الدول الأفريقية، ممثلة في المغرب والجزائر والسنغال، على إنشاء مؤسسات مختلفة لرعاية المسنين، كما حدث في المغرب مثلاً مع «مراكز المسنين»، التي أُحدثت بدعم من مبادرة حكومية أطلق عليها اسم «المبادرة الوطنية للتنمية البشرية». لكن المؤسسات التي أثارت الكثير من الجدل هي دور العجزة، التي كانت في وقت سابق مرفوضة تماماً، وتعبر عن تهديد للمجتمع، لكنها صارت في الوقت الراهن في كل المدن، وبخاصة الكبرى منها.

إن دور العجزة مهمة لإيواء المسنين الذين لا أسر لهم، أو الذين لا تستطيع أسرهم الاحتفاظ بهم. لكن الحياة في دور العجزة، كما أثبتت ذلك البحوث الميدانية، قاسية جداً، ولا تحتمل. إذ يعاني قاطنوها على عدة مستويات: جسدياً ونفسياً واجتماعياً. وهذه الجوانب الثلاثة مجتمعة هي التي تؤكدها «المنظمة العالمية للصحة» (OMS) في تعريفها للصحة.

مآل القول، إن الشيخوخة لم تعد مشكلة خاصة بالدول المتقدمة وحدها، وإنما هي مشكلة تمس دول العالم الثالث، بما فيها الدول الأفريقية. وسواء تعلق الأمر بالشيخوخة في الشمال أو في الجنوب، فإن الهدف النهائي من الاهتمام بها، علمياً وعملياً، يبقى، في نهاية المطاف، ليس هو ضمان العيش سنوات إضافية، وإنما هو ضمان أن تكون هذه السنوات الإضافية مفعمة بالحياة إلى أقصى حد ممكن.